

INHALT DES JAHRGANGS 1995
L. Andrieu

Trierer Theologische Zeitschrift 1995

PASTOR BONUS

104. Jahrgang



V106a

1995 P 1684

PAULINUS-VERLAG TRIER

Trierer Theologische Zeitschrift

Herausgegeben von der Theologischen Fakultät Trier
in Verbindung mit dem Fachbereich Katholische Theologie
der Universität Mainz
unter der Schriftleitung von Prof. Dr. Ernst Haag
im Paulinus-Verlag, Trier

Druck: Paulinus-Druckerei GmbH, Trier

INHALT DES JAHRGANGS 1995

I. Aufsätze

BLEYENBERG, Ursula: „Im einen Leib seiner Kirche“ – Zum Verhältnis von Eucharistie und Kirche bei Ignatius von Antiochien	106–124
BRANDSCHEIDT, Renate: Bestellt über Völker und Königreiche (Jer 1, 10) – Form und Tradition in Jer 1, 4–19	12–37
BUCHINGER, Harald G.: Die älteste erhaltene christliche Psalmenhomilie – Zu Verwendung und Verständnis des Psalters bei Hippolyt (Erster Teil)	125–144
Die älteste erhaltene christliche Psalmenhomilie – Zu Verwendung und Verständnis des Psalters bei Hippolyt (Zweiter Teil)	272–298
FEILZER, Heinz: Leben in der Kirche: Erinnerungen, Wandlungen, Hoffnungen	241–255
GREINER, Sebastian: Christentum und Musik	299–316
HAAG, Ernst: Psalm 40 – Das Vertrauensbekenntnis eines leidenden Gerechten	56–75
JANSOHN, Heinz: Ethik von heute – Metaphysik von gestern? Zum Prinzip Verantwortung bei Hans Jonas	161–186
KERTELGE, Karl: Die Interpretation der Bibel in der Kirche – Zum gleichnamigen Dokument der Päpstlichen Bibelkommission vom 23. April 1993	1–11
KRIEGER, Gerhard: Erlebnis und Handlung – Zur Handlungsorientierung in der Erlebnisgesellschaft	187–203
MOSIS, Rudolf: Beobachtungen zu Psalm 23	38–55
SAUSER, Ekkart: Die Tunika Christi in der Exegese der Kirchenväter	81–105
SCHÜSSLER, Werner: Zum Verhältnis von Wissen und Glauben bei Thomas von Aquin und Gottfried Wilhelm Leibniz	204–222
WEBER, Helmut: Kirchliches Lehramt, Glaube und Moral – Geschichtlich-Systematisches zu einem Problem der Neuzeit	223–238
WOLLBOLD, Andreas: Sakrament des Anfangs – Eine Zwischenbilanz zur Tauf-pastoral	256–271

II. Kleinere Beiträge

HAGEMANN, Ludwig: Zur Diskussion um eine „Theologie der Religionen“ – Hinführungen, Entwürfe, Konzepte	317–319
RIEDEL-SPANGENBERGER, Ilona: Die Bedeutung der kanonischen Formpflicht für das Sakrament und den Vertrag der Ehe	145–159

III. Besprechungen

BAUER, Johann B.: Bibeltheologisches Wörterbuch (Haag)	160
CROSSAN, John Dominic: Der historische Jesus (Reiser)	78-80
GRUNDRISS der Geschichte der Philosophie (Schüssler)	239-240
LANGENHORST, Georg: Hiob, unser Zeigenosse (Mende)	76-78
LAUTENSCHLÄGER, Gabriele: Hildegard von Bingen (Weber)	320
LÜLF, Franz: Die Lima-Erklärungen (Schützeichel)	160
MIETH, Dietmar (Hg.): Moralthologie im Abseits? (Weber)	240
REVENTLOW, Henning, Graf von: Epochen der Bibelauslegung I-II (Haag)	80

TRIERER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

Herausgegeben von der Theologischen
Fakultät Trier in Verbindung mit dem
Katholisch-Theologischen Fachbereich
der Universität Mainz

Heft 1
Januar, Februar, März 1995
104. Jahrgang Pastor bonus
ISSN 0041-2945

Paulinus-Verlag Trier

Karl Kertelge, Münster
Die Interpretation der Bibel in der Kirche – Ein
Dokument der Päpstlichen Bibelkommission

Renate Brandscheidt, Trier
Bestellt über Völker und Königreiche – Form
und Tradition in Jeremia 1

Rudolf Mosis, Mainz
Beobachtungen zu Psalm 23

Ernst Haag, Trier
Psalm 40: Das Vertrauensbekenntnis eines
leidenden Gerechten

Besprechungen –
Neue theologische Literatur

INHALT

AUFSÄTZE

Karl Kertelge: Die Interpretation der Bibel in der Kirche – Zum gleichnamigen Dokument der Päpstlichen Bibelkommission vom 23. April 1993	1
Renate Brandscheidt: Bestellt über Völker und Königreiche (Jer 1, 10) – Form und Tradition in Jer 1, 4–19	12
Rudolf Mosis: Beobachtungen zu Psalm 23	38
Ernst Haag: Psalm 40: Das Vertrauensbekenntnis eines leidenden Gerechten	56

BESPRECHUNGEN	76
---------------------	----

NEUE THEOLOGISCHE LITERATUR	81
-----------------------------------	----

Anschriften der Mitarbeiter:

Prof. Dr. Karl Kertelge, Isolde-Kurz-Straße 19, D-48161 Münster
Dr. Renate Brandscheidt, Predigerstraße 13, D-54290 Trier
Prof. Dr. Rudolf Mosis, Liebermannstraße 46, D-55127 Mainz
Prof. Dr. Ernst Haag, Sickingenstraße 35, D-54296 Trier
Dr. Theresia Mende, Kloster St. Magdalena, D-67346 Speyer
Prof. Dr. Marius Reiser, Saarstraße 21, D-55099 Mainz

Schriftleitung: Prof. Dr. Ernst Haag, Sickingenstraße 35, D-54296 Trier

Beirat der Schriftleitung: Prof. Dr. Heinz Feilzer, Prof. Dr. Klaus Kremer, Prof. DDr. Ekkart Sauser, Prof. DDr. Reinhold Weier.

Anschrift der Schriftleitung: Sickingenstraße 35, D-54296 Trier

Verlag, Vertrieb und Anzeigen: Paulinus-Verlag der Paulinus-Druckerei GmbH, Postfach 30 40, D-54220 Trier

Druck: Paulinus-Druckerei GmbH, Trier

Erscheinungsweise und Preise: Quartalsweise am 15. 2., 15. 5., 15. 8., 15. 11. Jahresabonnement 64,80 DM, Einzelheft 17,80 DM. Studentenabonnement bei Vorlage einer Bescheinigung 43,- DM. Preise einschl. Mehrwertsteuer, zuzüglich Zustellgebühr.

Urheberrechtlicher Hinweis

Die in der Zeitschrift veröffentlichten Beiträge sind urheberrechtlich geschützt. Alle Rechte, insbesondere die der Übersetzung in fremde Sprachen, vorbehalten. Kein Teil dieser Zeitschrift darf ohne schriftliche Genehmigung des Verlages in irgendeiner Form – durch Fotokopie, Mikrofilm oder andere Verfahren – reproduziert oder in eine von Maschinen, insbesondere von Datenverarbeitungsanlagen, verwendbare Sprache übertragen werden.

Wiedergabe durch Vortrag, Funk- und Fernsehsendung, im Magnettonverfahren oder ähnlichem Wege bleiben vorbehalten.

Fotokopien für den persönlichen und sonstigen eigenen Gebrauch dürfen nur von einzelnen Beiträgen oder Teilen daraus als Einzelkopien hergestellt werden. Jede im Bereich eines gewerblichen Unternehmens hergestellte und benutzte Kopie dient gewerblichen Zwecken gem. § 54 (2) UrhG und verpflichtet zur Gebührenzahlung an die VG WORT, Abteilung Wissenschaft, Goethestraße 49, 80336 München 2, von der die einzelnen Zahlungsmodalitäten zu erfragen sind.

Die Interpretation der Bibel in der Kirche

Zum gleichnamigen Dokument der Päpstlichen Bibelkommission vom
23. April 1993

1. Charakter und Intention des Dokuments

Am 23. April 1993 überreichte die Päpstliche Bibelkommission durch den Präfekten der Vatikanischen Glaubenskongregation, Kardinal Joseph Ratzinger, dem Heiligen Vater, Papst Johannes Paul II., ihr in mehrjähriger Arbeit erstelltes neues Dokument „L'interprétation de la Bible dans l'Église“. Zusammen mit der bei diesem Anlaß gehaltenen Ansprache des Papstes und einem Geleitwort von Kardinal Ratzinger, datiert vom 21. September, dem Fest der heiligen Evangelisten Matthäus, 1993, wurde das Dokument im Herbst 1993 veröffentlicht¹. Das Dokument hat eine durchweg positive Aufnahme gefunden, vor allem auch bei den Bibelwissenschaftlern². Anerkannt wird die sachliche Darstellung des Standes der in der Exegese gebräuchlichen Methoden und Zugänge zur Interpretation der Bibel unter Berücksichtigung auch der modernen Zugänge wie etwa der psychologischen, befreiungstheologischen und feministischen. Ihre Möglichkeiten und Grenzen werden aufgewiesen. Lediglich der „fundamentalistische Umgang“ mit der Schrift findet keinerlei Gnade.

Was somit als ein besonderes Kennzeichen dieses Dokumentes anzusehen ist, nämlich die umfassende Beschreibung und Würdigung der bis

¹ Siehe den Abdruck der französischsprachigen Fassung in Bib 74 (1993) 451–528. Eine erste Übersetzung ins Deutsche erschien noch 1993 in der Libreria Editrice Vaticana. In erneut durchgesehener, verbesserter Übersetzung liegt das Dokument jetzt (seit dem Sommer 1994) in der Reihe des Sekretariats der Deutschen Bischofskonferenz „Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls“ als Nr. 115 vor: Päpstliche Bibelkommission: Die Interpretation der Bibel in der Kirche. Ansprache Seiner Heiligkeit Johannes Paul II. und Dokument der Päpstlichen Bibelkommission – 23. April 1993.

² Vgl. J. KREMER, Die Interpretation der Bibel in der Kirche. Marginalien zum neuesten Dokument der Päpstlichen Bibelkommission, in: StZ 212 (1994) 151–166; H. HAAG, Bilanz eines Jahrhunderts. Ein Lehrschreiben der Päpstlichen Bibelkommission, in: Orientierung 58 (1994) 129–132; W. GROSS, Rom gegen Fundamentalismus, ThQ 174 (1994) 232–234. Eine nicht unkritische Stellungnahme aus evangelischer Sicht bietet J. HAUSTEIN, in: MD 4, 1994, 73–77. Zu erwarten ist auch ein Artikel von H.-J. KLAUCK: Alle Jubeljahre. Zum neuen Dokument der Päpstlichen Bibelkommission, in: BZ 39 (1995) Heft 1.

heute entwickelten exegetischen Methoden zur Analyse und Interpretation der biblischen Texte, verdient auch im Blick auf die Schwierigkeiten, die der katholischen Exegese in der Vergangenheit hinsichtlich des freien Umgangs mit den jeweils gegebenen wissenschaftlichen Interpretationsansätzen Beachtung und Anerkennung. Allerdings ist damit das im Titel des Dokumentes gestellte Thema noch nicht abgehandelt. In seinem kurzen Geleitwort hat Kardinal Ratzinger das Problem auf seine Weise angemerkt. Das Dokument gebe „einen fundierten Überblick über das Panorama gegenwärtiger Methoden und bietet so den Fragenden Orientierung über Möglichkeiten und Grenzen dieser Wege. Dies alles voraussetzend stellt sich der Text dann der Frage danach, wie denn der Sinn der Heiligen Schrift erkannt werden könne, dieser Sinn, in dem Menschenwort und Gotteswort, die Einmaligkeit historischen Geschehens und das Immerwährende des ewigen Wortes ineinandergreifen, das jeder Zeit gleichzeitig ist“. M. a. W.: Die Kenntnis und Handhabung der Methoden allein genügt noch nicht, um den „Sinn“ der Heiligen Schrift zu erheben. Dazu bedarf es einer Hermeneutik, die den eigentlichen Anspruch von Gottes Wort im Menschenwort der Bibel bedenkt. Es versteht sich, daß dabei immer auch dem Ort der Bibel und der Bibelauslegung in der Kirche eine nicht unerhebliche Bedeutung zukommt.

Dieser Dreiklang von exegetischer Methodik, theologischer Hermeneutik und „Sitz im Leben“ der Kirche ist im Aufriß des Dokumentes wiederzuerkennen. Zum Wohlklang kommt es freilich erst bei einer aufeinander bezogenen Abstimmung in dieser Dreiheit.

2. Stationen der Interpretation der Bibel in der Kirche

Die Frage nach den dem besonderen Anspruch der Bibel als Zeugnis von dem in menschlicher Sprache und Geschichte ergangenen Gotteswort angemessenen Methoden der Erschließung hat die Entwicklung der Exegese vor allem in der Neuzeit bestimmt. In der „Einführung“ erinnern die Autoren des Dokumentes kurz an die Schwierigkeiten, die zu bestehen waren. „Aus pastoraler Klugheit“ habe die Kirche auf das Angebot der unter dem Einfluß des geisteswissenschaftlichen Fortschritts entstandenen Methoden „lange Zeit sehr zurückhaltend . . . reagiert“. Schließlich habe eine „positive Entwicklung stattgefunden, die durch eine ganze Reihe päpstlicher Dokumente gekennzeichnet ist, angefangen von der Enzyklika *Providentissimus* von Leo XIII. . .“.

Detaillierter geht Johannes Paul II. in seiner Ansprache auf diese neuere Entwicklung ein. Der besondere Anlaß dazu war mit dem Doppeljubiläum gegeben, dessen der Papst in dieser Ansprache am 23. April 1993 gedenken

wollte, dem 100jährigen Jubiläum der Enzyklika *Providentissimus Deus* von Leo XIII. und dem 50jährigen der Enzyklika *Divino afflante Spiritu* von Pius XII. Diese beiden Bibel-Enzykliken stellen Eckdaten einer bemerkenswerten Entwicklung dar, die der Papst eingehend darzustellen weiß und die er auch über *Divino afflante Spiritu* bis zur Konstitution *Dei Verbum* des II. Vatikanischen Konzils weiter verfolgt, um daraus die Aufgabe zu erläutern, die sich der Bibelkommission bei ihrem neuen Dokument stellte.

Die beiden großen Bibel-Enzykliken von 1893 und 1943 markieren im Verhältnis der Kirche zur Bibelwissenschaft nicht einfach eine kontinuierliche Entwicklung, sondern ein deutliches Gefälle von einer abwehrenden Apologetik über eine Durststrecke der Retardierung besonders unter Pius X. hin zu einer Öffnung für die neueren exegetischen Methoden der Form- und Gattungskritik und die daraus sich ergebenden Konsequenzen für die Beurteilung der Frage der Geschichtlichkeit biblischer Überlieferungsinhalte.

Es versteht sich, daß Johannes Paul II. in seiner Darstellung einen gewissen Ausgleich zwischen beiden Enzykliken vorzunehmen sucht: Beide hatten es ein gut Stück mit Herausforderungen ihrer Zeit zu tun, auf die sie „apologetisch“ reagierten, wenngleich in unterschiedlicher Weise: *Providentissimus Deus* auf „die Angriffe der rationalistischen Wissenschaft“, *Divino afflante Spiritu* auf „Angriffe . . ., die sich der Verwendung der Wissenschaft durch die Exegeten entgegenstellen und eine nicht wissenschaftliche, sogenannte ‚spirituelle‘ Interpretation der Heiligen Schriften durchsetzen wollten“ (3). Diese Parallelisierung wirkt allerdings erleichternd; sie erweckt – bei aller Beachtung der Unterschiedlichkeit der Situationen – den Eindruck einer Vergleichbarkeit der jeweils entstandenen Gefährdung für die katholische Exegese. Für die Reaktion von *Divino afflante Spiritu* wird auf „ein kleines anonymes Werk“ verwiesen, das „weite Verbreitung gefunden“ (3) habe. Es dürfte wohl nur wenige Leser geben, die diese Angabe näher identifizieren könnten. Zudem erscheint der Ausdruck „‚spirituelle‘ Interpretation“ dem heutigen Leser zumindest mehrdeutig. Immerhin geht es dieser Enzyklika auch um die *geistliche* Dimension der Schrift, von der Johannes Paul II. im Anschluß an Pius XII. sagt, daß ihre Erhellung „ebenfalls in den Bereich der exegetischen Wissenschaft gehört“ (5)³.

³ Für unsere Zeit ist besonders auf das Desiderat der „geistlichen“ Schriftlesung und Schriftauslegung hinzuweisen, das W. KASPER treffend zur Sprache gebracht hat: Prolegomena zur Erneuerung der geistlichen Schriftauslegung, in: H. FRANKEMÖLLE u. K. KERTELGE (Hg.), Vom Urchristentum zu Jesus (FS Joachim Gnilka), Freiburg 1989, 508–526.

Diese Hinwendung zur exegetischen Wissenschaft läßt nicht über die früheren Probleme hinwegsehen. Es bleibt zu fragen, auf welchem Wissenschaftsverständnis die Urteile etwa der Päpstlichen Bibelkommission zur Frage der Urheberschaft der Bücher des Pentateuch und der Evangelien in den ersten Jahren ihres Bestehens (seit 1902) beruhen und ob sie als Ergebnisse der Auseinandersetzung mit der liberalen Forschung ausreichen, wie es nach *Providentissimus Deus* geboten war. Tatsächlich gab es damals positive Ansätze und Aufbrüche in der katholischen Exegese, wofür besonders das Lebenswerk des französischen Dominikaners Marie-Joseph Lagrange (1855–1938)⁴ stehen kann, die allerdings nicht oder kaum zur Entfaltung kamen, wie sich an zahlreichen Beispielen darlegen läßt.

Ganz anders setzte dagegen *Divino afflante Spiritu* ein Signal der Öffnung für die katholische Bibelwissenschaft. Aus dem Geheimnis der Menschwerdung Gottes folgert der Papst in seiner Ansprache mit Rückgriff auf einen Satz aus *Divino afflante Spiritu* (Ench. Bib. 559) die Angemessenheit und Notwendigkeit des Studiums der „menschlichen Beschaffenheit des Wortes Gottes“ (8), wozu in besonderer Weise die Beachtung der literarischen Genera gezählt wird. Allerdings gelte es, bei „den menschlichen Aspekten der biblischen Texte nicht stehenzubleiben“, sondern ihren eigentlichen Anspruch als „Wort Gottes (zu) erfassen“, was dem Exegeten nur möglich sei, „wenn seine intellektuelle Arbeit durch ein eifriges geistliches Leben getragen wird“ (9). Damit dürfte ein gut Stück das Grundproblem katholischer Exegese angesprochen sein, kurz gesagt: wie Exegese bei aller konsequenten historisch-kritischen Detailarbeit, die dem Bibelwissenschaftler nach den Worten des Papstes sogar geboten ist, sich als *Theologie* versteht und darstellt. Wenn in diesem Zusammenhang auch an die „Treue zur Kirche“ und die „Anleitung des Lehramtes“ – mit Bezug auf *Dei Verbum* 12 – erinnert wird, kann dieser Aspekt für katholische Exegese gewiß nicht fehlen, aber es ist auch nur *ein* Aspekt, der der Entfaltung und der Ergänzung bedarf.

⁴ Sein Name wird im vorliegenden Dokument in II.A.3. positiv hervorgehoben: „Obwohl ihre Arbeiten nicht immer auf Wertschätzung stießen, wie dies heute der Fall ist, so stehen die Exegeten, die ihr Wissen in den Dienst der Kirche stellen, doch in einer reichen Tradition, die von den ersten Jahrhunderten an, seit Origenes und Hieronymus bis in die jüngste Zeit zu Lagrange und anderen führt ...“

3. Einige Details des Dokuments

Aus der Fülle der materiellen Präsentation in den vier Hauptteilen

- I. Methoden und Zugänge für die Interpretation
- II. Probleme der Hermeneutik
- III. Charakteristische Dimensionen der katholischen Interpretation
- IV. Die Interpretation der Bibel im Leben der Kirche

sollen hier nur einige Punkte herausgegriffen werden, die uns für die Linienführung und Schwerpunktbildung des Dokuments besonders charakteristisch erscheinen.

a) Im Vergleich der vier Teile fällt, wie gesagt, der I. Teil mit der Darstellung der *Methoden und Zugänge* sowohl hinsichtlich des Umfangs als auch der aufgezeigten Details und ihrer Einschätzung besonders ins Gewicht. Das hat seinen guten Grund darin, daß sich an der Vielfalt der Methoden der Fortschritt der Bibelwissenschaft, der sich auch in der katholischen Exegese niedergeschlagen hat, am augenfälligsten darstellt. Eigens wird vermerkt, daß der „Pluralismus der Methoden und Zugänge ... von den einen zwar als ein Reichtum geschätzt (wird), anderen jedoch ... den Eindruck einer großen Verwirrung (hinterläßt)“ (Einführung A). Um diesem zwiespältigen Eindruck zu begegnen, stellen die Autoren die verschiedenen Methoden und Zugänge in übersichtlicher Gruppierung und in einer gewissen Sachlogik dar. Der Weg führt von der historisch-kritischen Methode über sprachanalytische (rhetorische, narrative, semiotische) Ansätze weiter über Kanonkritik, jüdische Tradition, Wirkungsgeschichte sowie humanwissenschaftliche Zugänge (Soziologie, Kultur-anthropologie, Psychologie und Psychoanalytik) bis hin zu den hier als „kontextuelle Zugänge“ bezeichneten der Befreiungstheologie und des Feminismus. Abschließend geht es dann noch um „den fundamentalistischen Umgang mit der Schrift“, dem die Autoren bei aller „Bibeltreue“ eine „Tendenz zu geistiger Enge“ bescheinigen. Fraglich bleibt, ob die Pointierung des „Fundamentalismus“ – eine Bezeichnung für recht Unterschiedliches – an dieser Stelle und in dieser Form dem berechtigten Anliegen der Autoren wirklich dienlich ist.

Mit gutem Grund wird die an erster Stelle beschriebene *historisch-kritische Methode* als „unerläßlich“ für die Erschließung der Heiligen Schrift als „Wort Gottes in menschlicher Sprache“ angesehen. Allerdings, wie einheitlich ist diese Methode? Aus der „Geschichte der Methode“, die ausführlich nachgezeichnet wird – beginnend mit Origenes, Hieronymus und Augustinus über die Humanisten (mit ihrem *recursus ad fontes*), Richard Simon und die Anfänge der Gattungskritik bei Hermann Gunkel bis hin zur Formgeschichte Martin Dibelius' und Rudolf Bultmanns und

der nachfolgenden Redaktionsgeschichte –, ergibt sich jedenfalls ein recht umfassendes Spektrum von methodischen Ansätzen, die sich schließlich nicht nur als ein Bündel verschiedener Methoden darstellt, sondern als eine geradezu abgestimmte „Folge“ zusammenfügt. Diese wird entsprechend neuerer methodischer Praxis durch weitere Arbeitsschritte wie die linguistische und semantische Analyse, noch vor der Literarkritik, ergänzt. Das Spektrum ließe sich leicht noch erweitern, vor allem durch die nachfolgend als „Zugänge“ bezeichneten Gesichtspunkte, die auf die elementaren Schritte der Analyse verwiesen sind, wenn sie in der Praxis nicht ohne Fundament bleiben sollen. Der Gewinn dieser komplexen Methode wird recht hoch veranschlagt: „Nachdem die Methode endlich von den ihr anhaftenden Voreingenommenheiten befreit war, führte sie zu einem genaueren Verständnis der Wahrheit (!) der Heiligen Schrift.“ Diese Erwartung bedarf allerdings noch einer genaueren Prüfung (siehe unter 4a).

Insgesamt bieten die Ausführungen zu den Methoden der Interpretation zahlreiche exegetische Insider-Informationen. So wird der klassischen Rhetorik die „Neue Rhetorik“ gegenübergestellt, der, auf die Bibel angewandt, zugetraut wird, „daß sie bis zum Kern der Sprache der Offenbarung als religiöse Sprache, die überzeugen soll, vordringt“. Wie in der Regel bei Methoden, so haben die rhetorischen Analysen „jedoch auch ihre Grenzen“. Recht detailliert wird danach die semiotische Analyse vorgestellt, und zwar nach der Methode von Algirdas J. Greimas. Allerdings wird auch vor gewissen dieser Methode inhärenten, „in der strukturalistischen Philosophie entwickelten Voraussetzungen“ gewarnt⁵. Spätestens hier stellt sich die Frage, wie unabdingbar oder auch nur hilfreich eine Reihe der hier aufgeführten Analysen und Zugänge für die exegetische Aufgabe der Texterschließung wirklich ist. Genügt es schon, daß es sie gibt und daß sie auch, vielfach richtungsgebunden, gebraucht werden, um sie hier aufzuführen? Dann wäre dieser Teil des Dokuments in der Tat eine gute Einführung für den exegetischen Schulbetrieb.

Von besonderem Gewicht für eine *theologisch* geleitete Interpretation der biblischen Texte sind dagegen die „auf die Tradition gegründeten Zugänge“, näherhin der „kanonische Zugang“, der die theologische Relevanz des dem Exegeten vorgegebenen Kanons der Heiligen Schrift betrifft, die „jüdische Interpretations-Tradition“, deren Bedeutung insbesondere für die Exegese des Neuen Testaments immer schon, heute aber

⁵ I.B.3. Ebd. immerhin: „Wenn die semiotische Analyse sich nicht in den Labyrinthen einer komplizierten Sprache verliert, ... kann sich diese Methode selbst in der Seelsorge (!) ... als nützlich erweisen.“

verstärkt erkannt wird, und die „Wirkungsgeschichte“ der biblischen Texte vornehmlich in Theologie und Kirche, die auf vergangene und gegenwärtige Kontexte des Verstehens aufmerksam macht. Einige andere danach aufgeführte Zugänge wie der psychologische bzw. psychoanalytische, der befreiungstheologische und der feministische stehen eher für bestimmte partikuläre zeitgenössische Interessen als für den universalen Anspruch der biblischen Botschaft. In diesem Teil des Dokuments stellen sie vor allem aufschlußreiche Beispiele der *Anwendung* biblischer Texte auf bestimmte Herausforderungen und Bedürfnisse unserer Zeit dar.

b) Es ist ein Vorzug dieses Dokuments, daß in den beiden ersten Hauptteilen Methodik und *Hermeneutik* unterschieden und getrennt behandelt werden. Zwar gibt es hermeneutische Optionen, Erwartungen und Vorverständnisse, die in der Methodenfrage, besonders bei den „Zugängen“ präsent sind und wirksam werden, auch wenn die Autoren, so bei der „Bewertung“ der historisch-kritischen Methode, erklären, daß diese Methode, „auf objektive Weise angewendet, . . . kein Apriori in sich (schließt)“. Das A und O der biblischen Hermeneutik besteht ja darin, daß der Exeget nicht so einfach von jedem „Vorverständnis“ absehen kann, daß er es aber selbstkritisch durchschauen muß und seine Fragen an den Text so einrichtet, daß er den biblischen Text das sagen läßt, was dieser von sich aus sagen will.

Zu den Fragen der Hermeneutik haben sich Autoritäten wie H.-G. Gadamer und R. Bultmann grundlegend geäußert. Ihre Positionen werden in unserem Dokument dargestellt ebenso wie die von P. Ricoeur. Die „moderne Hermeneutik“, für die sie stehen, sei „eine gesunde Reaktion auf den historischen Positivismus und auf die Versuchung, bei der Erforschung der Bibel Kriterien der Objektivität anzuwenden, die für die Naturwissenschaften Geltung haben“. Gefragt ist hier ausdrücklich „die Subjektivität des Exegeten“. Es gehe um die „lebendige Beziehung zu dem . . . ,wovon der Text spricht“. Aber nicht jede Art von „Subjektivität“ ist angezeigt, um den *Sinn* des biblischen Textes zu erheben. „Im Gegenteil“, so erklären die Verfasser des Dokuments, „man muß jede Interpretation als unauthentisch zurückweisen, die dem Sinn zuwiderläuft, den die menschlichen Autoren in dem von ihnen niedergeschriebenen Text ausgedrückt haben.“ Aber, so möchte man fragen, stehen wir damit nicht doch wieder am Anfang der hermeneutischen Reflexion? Bestimmend für die Erhebung des *Sinnes* der biblischen Texte bleibt dann doch wohl die historisch-kritisch ermittelte Intention des biblischen Autors. Daß diese nicht abstrakt genommen werden darf, lehrt uns immerhin schon ein Blick auf die Bedeutung des *Kanons* der biblischen Schriften, wie in jüngster Zeit insbesondere der „canonical approach“ erneut nahelegt. Die Lehre von

dem mehrfachen Schriftsinn, die sicher nicht, wie richtig bemerkt wird, kritiklos übernommen werden kann⁶, macht jedenfalls auf eine Entfaltung des Schriftsinnes jenseits „subjektiver“ Zufälligkeiten aufmerksam.

c) Im dritten und vierten Hauptteil kommt schließlich die Interpretation der Bibel *in der Kirche*, die der Titel des Dokuments verspricht, ausdrücklich zur Geltung, nämlich als Frage nach der „katholischen Interpretation“ und im Aufweis des „Lebens der Kirche“ (Mission, Liturgie, Pastoral, Ökumene) als Kontext der Interpretation der Bibel.

Katholische Exegese stellt keine eigene Auslegungsmethode dar, sie setzt vielmehr die gegebenen wissenschaftlichen Methoden voraus und benutzt sie „ohne Vorbehalt“, wenn auch nicht ohne „Vorverständnis“. Sie steht „bewußt in der Linie der lebendigen Tradition der Kirche“. Damit ist das Stichwort genannt, das für die katholische Exegese besonders kennzeichnend ist und das einen Zusammenhang anzeigt, der, bei allem Klärungsbedarf im einzelnen, für ein theologisches Verständnis der Exegese besonders relevant ist. Seine Bedeutung wird schon im Rückblick auf den Vorgang der Wirkungsgeschichte leitender Motive innerhalb der Bibel selbst („Neu-Aneignungen“, ihre Rezeption aus dem Alten ins Neue Testament) erkennbar. Angewandt auf die Tradition der Kirche bedeutet dies, daß die Schrift auch im Sinne schöpferischer Rezeption in der Glaubensgeschichte der Kirche wirksam geworden ist. Die Tradition ist der Exegese daher nicht fremd, wie sie grundsätzlich, theologisch gesehen, auch nicht ein zur Schrift von außen hinzukommendes fremdes Prinzip ist; sie stellt vielmehr, um es mit eigenen Worten zu sagen, einen vorgegebenen Verstehenshorizont dar, vor dem die Inhalte der biblischen Offenbarung ein verstärktes Profil erlangen. Unser Dokument verweist hierzu richtig auf das Mitwirken des Heiligen Geistes, der „euch den Weg in alle Wahrheit führt“ (Joh 16, 13).

Daß zum Schluß dieses Abschnitts, sachlich nicht unberechtigt, aber zu knapp, mit *Dei Verbum* 10 auf die alleinige Zuständigkeit des *kirchlichen Lehramtes* zur Erklärung des „geschriebenen oder überlieferten Wortes Gottes“ verwiesen wird, muß, zumindest für wohlmeinende nichtkatholische Leser, recht ernüchternd wirken. Hier besteht in der Tat Kommentierungsbedarf, der in diesem Dokument leider zu wenig genutzt wird und auch nicht durch die vorhergehenden guten Ausführungen über das verschiedenartige Mitwirken der verschiedenen Glieder der Kirche bei der Interpretation der Bibel und die nachfolgenden über die „wechselseitigen

⁶ Probleme bereitet vor allem ein theologisch sachgemäßes Verständnis des „sensus plenior“.

Beziehungen zwischen Exegese und anderen theologischen Disziplinen“ behoben wird. Die besondere Art der „Wechselseitigkeit“ zwischen dem für die ganze Kirche sprechenden Lehramt und den Bibelwissenschaftlern bleibt im Blick auf die zentrale Aufgabe der Kirche zur Verkündigung des Wortes Gottes ein Desiderat im Zusammenhang des Themas „Die Interpretation der Bibel in der Kirche“⁷.

4. Eine erste Sichtung der Ergebnisse

Unter folgenden drei Aspekten sollen die Ergebnisse des Dokuments noch einmal kurz pointiert werden.

a) Die Unverzichtbarkeit der historisch-kritischen Methode

Das Ringen um den rechten Weg der Schriftauslegung war in den letzten drei Jahrhunderten deutlich von der Methodenfrage gekennzeichnet. Dem entspricht das Dokument der Bibelkommission vor allem mit seinem ersten Hauptteil. Unter den verschiedenen Methoden und Zugängen zur Auslegung der Schrift wird nur der historisch-kritischen Methode das Attribut „unerläßlich“ zugesprochen. Sie ist grundlegend, indem sie den „historischen“ Stellenwert der biblischen Schriften erforscht und ernst nimmt, damit aber zugleich auch bei richtiger Anwendung ihrer Prinzipien den Raum öffnet für ein weiteres Bemühen, den besonderen theologischen Anspruch der biblischen Überlieferung als „Wort Gottes“ über die historische Distanz hinweg zur Geltung und zum Verstehen zu bringen. Eben dies ist die Aufgabe der Exegese als *theologischer* Wissenschaft. Die in diesem Dokument dargestellten Methoden und Zugänge finden in der Teilhabe an diesem Bemühen auch ihre *Einheit*.

Damit wird deutlich, daß der Dimension des Historischen im Sinne der diachronen Erforschung der biblischen Überlieferung, bei aller rechten Einschätzung der Synchronie für die Erhellung des „Textes“, eine grundlegend theologische Dignität zukommt. In diesem Sinne spricht Johannes Paul II. von dem „Geheimnis der Einheit von Göttlichem und Menschlichem in einer klar bestimmten historischen Gestalt“. Danach heißt es weiter: „Die Kirche Christi nimmt den Realismus der Menschwerdung ernst, und *daher* (vom Vf. hervorgehoben) mißt sie dem historisch-kritischen Studium der Bibel große Bedeutung zu“ (7).

⁷ Vgl. hierzu K. KERTELGE, Biblische Exegese im Kontext katholischer Theologie, in E. SCHOCKENHOFF u. P. WALTER (Hg.), Dogma und Glaube. Bausteine für eine theologische Erkenntnislehre (FS Bischof Walter Kasper), Mainz 1993, 88–99.

Damit wird die historisch-kritische Arbeit des Exegeten richtig eingeschätzt. Die historische Dimension der exegetischen Arbeit bleibt offen auf die theologische hin. Umgekehrt würde der theologischen Erschließung der Schrift ohne Beachtung der literarisch-historischen Dimension der biblischen Überlieferung das „fundamentum in re“ abgehen. Allerdings, die historisch-kritische Methode erlangt damit noch keinen dogmatischen Rang; sie bleibt ein (vorläufiges) Ergebnis geschichtlich bedingter wissenschaftlicher Entwicklung.

b) Was ist „katholische Exegese“?

Der Titel des Dokumentes „Die Interpretation der Bibel in der Kirche“ stellt auch seinen „katholischen“ Grundcharakter sicher. Die „Kirche“ ist nicht ein zufälliger Kontext der Exegese, sondern der ihr vorgegebene und angemessene. „Katholische Exegese“ ist nicht eine besondere wissenschaftliche Methode, wie im ersten Satz des II. Hauptteils sogleich erklärt wird (vgl. auch die Papstansprache Nr. 13). Sie ist „katholisch“, insofern sie im engen Zusammenhang mit dem *Glauben und Leben der Kirche* betrieben wird. Hierzu mag eine gewisse Traditionsgebundenheit gehören. Aber die „Tradition“ ist schon eine wesentliche Komponente der biblischen Offenbarungswahrheit selbst. „Tradition“ kennzeichnet das Verhältnis der beiden Teile der Bibel zueinander, des Alten und des Neuen Testaments. Das Dokument der Bibelkommission betont mit Recht die theologische Einheit der Bibel. „Die Verfasser des Neuen Testaments haben das Alte im Lichte der österlichen Ereignisse neu gelesen“ (III.A.2.). Daß von *Ostern* her die Heilige Schrift Israels neu „entdeckt“ und gelesen wurde, ist geradezu der Anfang der christlichen Theologie. Daher ist das Alte Testament ein integrierender Teil der christlichen Bibel. Wenngleich die Einheit der Heiligen Schrift aus Altem und Neuem Testament literarisch, traditions- und religionsgeschichtlich „komplex“ und spannungsvoll bleibt, so ist diese Einheit von Anfang an ein kirchekonstituierendes Element gewesen. Daher kann „katholische Exegese“ nicht von der Verwurzelung des christlichen Glaubens und der Kirche in der Überlieferung Israels absehen. Sie kann und darf auch nicht übersehen, daß sie durch das Alte Testament und das jüdische Substrat des Neuen Testaments bleibend, wenn auch spannungsvoll, mit der Überlieferung des Judentums verbunden ist.

„Katholische Exegese“ hat aber auch eine *christlich-ökumenische* Komponente. „Die Bibel stellt . . . die gemeinsame Basis der Glaubensregel dar“, heißt es unter IV.C.4. Daraus ergibt sich ein „ökumenischer Auftrag“. Aber dieser Auftrag ist nicht, wie die Plazierung im Dokument nahelegen könnte, anhangsweise zu erledigen. Vielmehr ist die ökumenische

Aufgabe eine grund-katholische. Von der Exegese ist zwar nicht leichthin die Lösung aller kontroverstheologischen Probleme zwischen den Kirchen zu erwarten. Aber der Rekurs auf das biblisch bezeugte Wort Gottes wirkt in gewisser Weise auch traditionskritisch und läßt so erkennen und verstehen, worauf es im überlieferten christlichen Glauben entscheidend ankommt⁸.

c) Lebenskontexte

Im letzten Teil stellt das Dokument der Bibelkommission wichtige Lebenskontexte des *Gebrauchs der Bibel* heraus. Natürlich kommt dabei der *Liturgie* der erste Rang zu. Erinnert wird an die typologische Abstimmung zwischen den Lesungen aus dem Alten Testament und den Evangelienperikopen in der Leseordnung seit dem II. Vaticanum. Zugleich wird betont, daß dies nicht die einzige Möglichkeit sei, die Schrift zu lesen. Damit soll offenkundig auf entsprechende Überlegungen von Liturgikern und Biblikern Bezug genommen werden, die Zuordnung alttestamentlicher und neutestamentlicher Lesetexte freizügiger zu regeln, auch ihre Folge betreffend. Es scheint allerdings nicht überflüssig zu sein, vor einer beliebigen Austauschbarkeit von Lesetexten aus den verschiedenen Teilen der Bibel zu warnen. Auch wenn man dem „heilsgeschichtlichen“ Schema von „Verheißung“ und „Erfüllung“ nicht unkritisch folgen möchte, so sollte jedenfalls der Vorstellung einer religionsgeschichtlich-theologischen Einflächigkeit der Bibel gewehrt werden. Die eschatologisch-christologische Dynamik des biblisch bezeugten Heilsgeschehens kann nicht einfach umgekehrt und um ihre Einmaligkeit gebracht werden. Hier besteht heute in der Gemeindepraxis mehr Klärungsbedarf, als die Autoren des Dokuments erkennen lassen oder ausdrücklich angesprochen haben.

Wichtige „Lebenskontexte“ bieten nicht zuletzt auch die jeweiligen Lebenssituationen der Christen. Der „geistlichen Lesung“ des einzelnen wie von Gemeinschaften kommt auch in einem nicht wissenschaftlich-methodisch geleiteten Zugang aufbauende Bedeutung zu, solange tatsächlich dem Wort der Bibel (und nicht eigenen Eingebungen) das aufmerksame Ohr und die unverstellte Einfachheit des Herzens zugewandt bleiben. Hierzu gibt es heute hilfreiche Anregungen und Angebote auch von den kirchlichen Bibelwerken.

⁸ Zu erinnern ist aus der evangelischen Kirche an das Votum des Theologischen Ausschusses der Arnoldshainer Konferenz „Das Buch Gottes. Elf Zugänge zur Bibel“ (Neukirchen-Vluyn 1992), das eine erfreuliche Vergleichbarkeit mit dem Dokument der Päpstlichen Bibelkommission erkennen läßt – sowohl die Methodenfrage als auch die theologischen und kirchlichen Anliegen betreffend.

„Bestellt über Völker und Königreiche“ (Jer 1, 10)

Form und Tradition in Jeremia 1

In Mt 18 berichtet der Evangelist von einem Schriftgelehrten, der mit selbstlosem Eifer Jesus seine Bereitschaft zur Nachfolge erklärt: „Lehrer, ich will gehen, wohin du auch gehst“ (V. 19). Um so erstaunlicher ist es, daß Jesus trotz so viel guter Absicht die Begeisterung dämpft, indem er zu bedenken gibt, was im Überschwang der Gefühle auch der Leser gerne übersieht, daß nämlich die Konsequenzen der Nachfolge tief in das Leben des Menschen einschneiden und ihn aus den Geborgenheiten der Welt herausreißen (V. 20). Einmal nachdenklich geworden, wird vollends ernüchtert sein, wer sich in die düsteren Einzelheiten des jeremianischen Berufungsberichtes Jer 1, 4-19 vertieft, demzufolge Jahwe seinem Propheten genau das abverlangt, was Jesus dem Schriftgelehrten als höchst schwieriges Unterfangen vor Augen geführt hat und vor dessen Tragweite ein Mensch, der seine Schwachheit richtig einschätzt, erschrecken muß. Was ist das für ein Gott, der den Einwand des Propheten beiseite schiebt und ihn gehen heißt, wohin er ihn sendet (V. 7), der ihm für die Ausrichtung seiner Botschaft die Anfeindung der Angesprochenen in Aussicht stellt (V. 19), der ihm im Fall seines Wankens einen noch größeren Schrecken androht (V. 17)? Andererseits: Welcher Art muß ein Zeuge wie Jeremia sein, der Gott die Nachfolge nicht schuldig bleibt? Nach und nach erst erschließt sich dem Leser das Außergewöhnliche dieses Propheten und seiner Sendung. Denn sowohl Jeremias Mittlertum wie auch sein Auftrag überschreiten bei weitem den Rahmen, in dem sich vor dem Exil die Prophetie in Israel kundgetan hat. Die ganze Existenz Jeremias nämlich steht im Zeichen seiner Erwählung zum Wortmittler für Jahwe. Vom Mutterschoß an ist Jeremia zum Propheten bestimmt (V. 5); unter Einsatz seines Lebens wird er die Wirkmächtigkeit des göttlichen Wortes bezeugen und dabei „ausreißen und einreißen und vernichten und umstürzen, aufbauen und einpflanzen“ (V. 10). Träger eines Wortes wird er sein, das über die eigene Zeit und die Grenzen Judas hinausreicht, so daß von ihm gilt, was zuvor von keinem anderen Gotteszeugen gesagt werden konnte: „Bestellt über Völker und Königreiche“ (V. 10).

Beeindruckend von der Aussage her und so leicht nicht auszuschöpfen erweist sich Jer 1, 4-19 auch in literarischer Hinsicht als ein höchst

kompliziertes Textgebilde¹. Inhaltlich und formal verschiedenartige Textabschnitte sind hier zu einer Aussageeinheit verbunden und dem übergreifenden Thema „Prophetenberufung“ dienlich gemacht worden: Die Schilderung einer Berufung (V. 4–10), zwei Visionsberichte samt ihrer Deutung (V. 11–14), eine erläuternde Gerichtsaussage (V. 15–16) sowie eine Ermutigung des Propheten (V. 17–19). Versuche, auf literarkritischem Wege einen jeremianischen Grundbestand herauszulösen, der ein biographisches Berufungserlebnis widerspiegelt, haben sich in Anbetracht des von deuteronomistischen Vorstellungen beeinflussten Textes als unsicher erwiesen, zumal das Ergebnis dieser Vorgehensweise nicht mehr als einen Texttorso zutage fördert; ebenso unwahrscheinlich bleibt auch die Erklärung der Entstehung des Textes Jer 1, 4–19 mit dem Verweis auf eine mehrfache Aktualisierung und Fortschreibung eines Grundbestandes aus der Zeit Jeremias bis ins vierte Jahrhundert hinein². Für die Erkenntnis der Textstruktur und ihres entstehungsgeschichtlichen Ortes ist vielmehr die literarisch geprägte Form des Textes in Rechnung zu stellen. Sicherlich kann die Aufnahme prophetischer Grunderfahrungen Jeremias nicht geleugnet werden, doch weist gerade die Art ihrer Verwendung ebenso wie die konsequente Verklammerung der einzelnen Textabschnitte mittels eines einheitlichen literarischen Instrumentariums auf eine absichtliche Gestaltung des Textes hin, deren Programm erst aus der reflektierten Rückschau auf den Propheten und seine Zeit möglich geworden ist; denn ohne Zweifel liegt der jetzt vorliegenden Textgestalt von Jer 1, 4–19 die Einsicht zugrunde, daß die in der Geschichtsplanung Jahwes zum Heile der Menschen aufgehobene Gerichtsbotschaft Jeremias an den Grenzen Judas nicht halt macht und daß demzufolge auch das Buch dieses Gotteszeugen als Dokument der Hoffnung für Israel ebenso wie als Weisung für die Völker gelesen werden soll. „Kap. 1 stellt das ganze uns vorliegende Jeremiabuch unter eine einheitliche und umfassende Konzeption und kündigt seine Hauptthemen in relativer Vollständigkeit an. Es ist gleichsam die Ouvertüre des Jeremiabuches exakt im Sinne romantischer

¹ Vgl. hierzu die Kommentare von S. HERRMANN, *Jeremia* (BK XII), Neukirchen 1986 ff.; W. MCKANE, *Jeremiah* (ICC), Edinburgh 1986; J. SCHREINER, *Jeremia I–II* (NEB), Würzburg 1981/84; W. RUDOLPH, *Jeremia* (HAT 12), Tübingen 1968; J. BRIGHT, *Jeremiah* (AB 21), New York 1965; A. WEISER, *Der Prophet Jeremia* (ATD 20/21), Göttingen 1960; dazu die Monographien von K. SEYBOLD, *Der Prophet Jeremia. Leben und Werk*, Stuttgart 1993; S. HERRMANN, *Jeremia. Der Prophet und sein Buch*, Darmstadt 1990; D. VIEWEGER, *Die Spezifik der Berufungsberichte Jeremias und Ezechiels im Umfeld ähnlicher Einheiten des Alten Testaments*, Frankfurt 1986; W. THIEL, *Die deuteronomistische Redaktion von Jer 1–25* (WMANT 41), 1973; K. GOULDERS, *Die prophetischen Berufungsberichte*, Bonn 1971.

² Zur Diskussion vgl. HERRMANN, *Jeremia*, 52 f.

Opernouvertüren, die die Hauptthemen des folgenden Werkes aufklingen lassen, wenn auch oftmals nur in Andeutungen.³ Was S. Herrmann in seinem Jeremiakommentar richtig erkannt hat, soll hier in formkritischer Analyse begründet und auf der Basis traditionsgeschichtlicher Untersuchung theologisch fruchtbar gemacht werden.

I. Literarkritische Vorbemerkungen

Zwei Verse der Komposition Jer 1, 4–19 weisen durch Auffälligkeiten in der sprachlichen Form auf eine Erweiterung des Textes hin. Nach der Berufungsszene führt V. 10 in breitem Prosastil aus, was die in V. 5 vermerkte Bestimmung zum Völkerpropheten meint. Während in V. 9 dem Aufmerksamkeitsruf „siehe“ (*hinnēh*) die mit dem Verbum „geben/legen“ (*nātan*) umschriebene Beauftragung des Propheten folgt, eröffnet in V. 10 der Imperativ „sieh“ (*re'ēh*) als demonstrativer Hinweis die Aussage über die mit dem Verbum „bestellen“ (*hiphqīd*) mitgeteilte Einsetzung Jeremias. Da diese Form an anderer Stelle im Jeremiabuch die Statthalterschaft Gedaljas sowie die ihm anvertrauten Personen zur Sprache bringt (Jer 40, 5.7.11; 42, 2.10.18) und in Jer 1, 10 als Perfectum declarativum mit der Zeitangabe „heute“ verbunden ist, will Herrmann ihre Anwendung auf das vollmächtige Handeln Jeremias im Namen Jahwes als einen Hinweis auf den Rechtsbrauch einer Amtsübertragung (vgl. 1 Kön 3, 6; Ps 2, 7) verstehen⁴. Nun kann aber, wie Herrmann selbst feststellt, ein solcher Bezug lediglich in übertragenem Sinn gemeint sein. Daher liegt es näher, die Zeitangabe „heute“ weniger juristisch als vielmehr, wie es im deuteronomischen Sprachgebrauch mehrfach belegt ist, als liturgisches „heute“ zu verstehen (vgl. Dtn 30, 15), das hier in Verbindung mit der stereotypen Infinitivkette über die Geschichtsmächtigkeit des göttlichen Wortes den heilsgeschichtlich bedeutsamen Zeitraum aktualisiert. Die formelhafte und in ihrer Herkunft bereits ausführlich untersuchte Begriffsreihe des Zerstörens und Aufbaus, die auch anderwärts in Prosapartien des Jeremiabuches die Essenz des prophetischen Auftrages umreißen will⁵, verdankt sich ebenso wie die restlichen Aussagen in V. 10 einer nachexilischen Reflexion über die Auswirkungen des prophetischen Wortes und ihrer augenscheinlichen Konsequenzen in der Völkerwelt.

³ HERRMANN, *Jeremia*, 51; DERS., Die Bewältigung der Krise Israels. Bemerkungen zur Interpretation des Buches Jeremia, in: Beiträge zur alttestamentlichen Theologie (FS W. Zimmerli), Göttingen 1977, 164–178.166.

⁴ HERRMANN, *Jeremia*, 67.

⁵ Vgl. N. KILPP, Niederreißen und aufbauen. Das Verhältnis von Heilsverkündigung und Unheilsverkündigung bei Jeremia und im Jeremiabuch (BThS 13), Neukirchen 1990; H. WEIPPERT, Die Prosareden des Jeremiabuches, Berlin 1973; W. THIEL, Die deuteronomistische Redaktion von Jeremia 1–25, 69–71; R. BACH, Bauen und Pflanzen, Studien zur Theologie der alttestamentlichen Überlieferungen (FS G. von Rad), Neukirchen 1961, 7–32.

Im Schlußabschnitt des jeremianischen Berufungsberichtes sprengt V. 18 den Zusammenhang der Verse 17–19⁶. Mit betont an den Anfang gesetztem und in kontrastierendem Parallelismus zu „du aber“ (V. 17) stehendem „ich aber“ fügt der Vers nach der Aufforderung zur Furchtlosigkeit (V. 17) eine Beistandserklärung Jahwes ein, daß nämlich der Prophet gegenüber seinen Widersachern eine standhafte Erscheinung sein werde, und greift dabei die nämliche Verheißung Jahwes aus der Konfessio Jer 15, 20 auf⁷. Dieser Vorgriff auf die in V. 19 (wie auch in V. 8) allgemein gefaßte Zusicherung hat den Zweck einer Näherbestimmung des göttlichen Schutzes und der Gegnerschaft des Propheten, die unter Aufnahme einer stereotypen Reihe (vgl. Jer 2, 8; 4, 9; 13, 13; 26, 8.11.16; 32, 32) in V. 18b aufgezählt wird. Ihre Einführung mit der Präposition „für“ dürfte einen versteckten Hinweis darauf enthalten, daß diese Kreise in der Hinwendung zum Propheten, „für“ die er als schützende Mauer gedacht war, Frieden hätten finden können. Was sie, wie es die Geschichte Jeremias ausweist (vgl. 15, 10), in ihrer Verstocktheit versäumt haben, dient einem nachexilischen Glossator als Anlaß, die umfassende Anfeindung des Propheten in V. 18 gesondert zur Sprache zu bringen. In Ergänzung der formelhaften Aufzählung der Prophetengegner mit der Wendung „gegen (‘al) das ganze Land/die ganze Welt“ weist er auf den globalen Widerstand hin, den das prophetische Zeugnis innerhalb einer andersdenkenden Völkerwelt erfährt. Die Aktualisierung der Beistandserklärung Jahwes mit dem wie schon zuvor in V. 10 verwandten liturgischen „heute“ hat den Sinn, der nachexilischen Zionsgemeinde den Weg des prophetischen Zeugnisses als einen von Gott in seiner Sinnhaftigkeit garantierten Orientierungsmaßstab vor Augen zu stellen.

II. Formkritische Beobachtungen

a) Der Wortlaut des Berufungsberichtes

Der Text Jer 1, 4–19, dessen Erweiterung zur Verdeutlichung kursiv gedruckt ist, lautet in der Übersetzung:

- 4 Es erging das Wort Jahwes an mich folgendermaßen:
- 5 Bevor ich dich im Mutterleib bildete, habe ich dich erkannt,
und bevor du aus dem Mutterschoß hervorgingst, habe ich dich geheiligt.
Zu einem Propheten für die Völker habe ich dich bestimmt.
- 6 Darauf sagte ich: Ach, Allherr Jahwe,
siehe, ich kann nicht reden, denn ich bin zu jung.
- 7 Aber Jahwe sagte zu mir: Sag nicht: Ich bin zu jung;
sondern wohin auch immer ich dich sende, sollst du gehen,
und alles, was ich dir auftrage, sollst du sagen.

⁶ Vgl. hierzu HERRMANN, Jeremia, 49.

⁷ Zum Problem der Doppelüberlieferungen im Buch Jeremia vgl. F. D. HUBMANN, Untersuchungen zu den Konfessionen Jer 11, 18–12, 6 und Jer 15, 10–21 (fzb 30), Würzburg 1980, 217–244.292.

- 8 Fürchte dich nicht vor ihnen!
Denn ich bin mit dir, um dich zu erretten – Spruch Jahwes.
- 9 Da streckte Jahwe seine Hand aus und ließ sie meinen Mund berühren.
Und Jahwe sagte zu mir: Siehe, ich lege meine Worte in deinen Mund.
- 10 *Sieh, ich habe dich heute bestellt über Völker und Königreiche, auszureißen und einzureißen und zu vernichten und umzustürzen, aufzubauen und einzupflanzen.*
- 11 Und es erging das Wort Jahwes an mich folgendermaßen:
Was siehst du, Jeremia?
Ich sagte: Einen Mandelzweig sehe ich.
- 12 Da sagte Jahwe zu mir: Du hast richtig gesehen; denn ich achte auf mein Wort, es auszuführen.
- 13 Und es erging das Wort Jahwes an mich ein weiteres Mal folgendermaßen:
Was siehst du?
Ich sagte: Einen siedenden Topf sehe ich, und sein Ausguß neigt sich von Norden her.
- 14 Da sagte Jahwe zu mir:
Von Norden her wird das Unheil seinen Anfang nehmen über alle Bewohner des Landes.
- 15 Denn siehe: Ich bin im Begriff, zu rufen
alle Sippen, die Königreiche des Nordens – Spruch Jahwes,
daß sie kommen und alle aufstellen ihren Thron
vor den Toren Jerusalems und gegen alle seine Mauern ringsum
und gegen alle Städte von Juda.
- 16 Dann werde ich mit ihnen ins Gericht gehen
wegen all ihrer Verfehlungen, daß sie mich verlassen
und anderen Göttern geräuchert haben
und vor dem Werk ihrer Hände niedergefallen sind.
- 17 Du aber gürtete deine Hüften, tritt auf und sprich zu ihnen alles, was ich dir auftrage.
Erschrick nicht vor ihnen, sonst versetze ich dich in Schrecken vor ihnen!
- 18 *Ich aber, siehe, ich mache dich heute zu einer befestigten Stadt und zu einer eisernen Säule und zu ehernen Mauern gegenüber dem ganzen Land, für die Könige Judas und seine Beamten, für seine Priester und für das Volk des Landes.*
- 19 Und wenn sie gegen dich kämpfen, werden sie dich nicht bezwingen; denn ich bin mit dir – Spruch Jahwes, um dich zu erretten.

b) Beobachtungen zum Grundbestand der Komposition

Fast abrupt und in denkbar knappster Schilderung beginnt der Berufsungsbericht des Jeremia in V. 4 überschriftartig mit der Wortereignisformel: „Es erging das Wort Jahwes an mich.“ Ein Vergleich mit anderen prophetischen Berufsungsberichten (Jes 6, 1–13; Ez 1–3) hebt die merkwürdige Formlosigkeit der Gottesbegegnung Jeremias nur noch stärker hervor.

Weder zu Beginn noch im Verlauf des Berichtes erscheinen als Rückhalt und Stütze seines Berufungserlebnisses ein besonderer Ort der göttlichen Offenbarungsgegenwart oder eine damit verbundene kultische Gotteserfahrung; vielmehr ist das von Jahwe ausgehende Reden alleinige Grundlage der religiösen Erkenntnis Jeremias. Diese Konzentration auf das schöpferische Sprechen Gottes weist in eine Zeit, da die obengenannten Haftpunkte des Glaubens von untergeordneter Bedeutung für das Gottesverhältnis waren, konkret gesprochen: in die Zeit des Exils, als der Tempel in Schutt und Asche, die heilige Stadt in Trümmern lag und dem unter Jahwes Zorn lebenden Gottesvolk keinerlei Sicherheit als nur die Ausrichtung an Jahwes Wort geblieben war. So kann es nicht verwundern, daß der ganze Text Jer 1, 4–19 als ein von Jahwe initiiertes Gespräch gestaltet und demgemäß durch eine Anzahl stereotyper Redeformeln strukturiert ist. Dreimal wird die Wortereignisformel verwendet, als Eröffnung des Gesamttextes in V. 4 und zur Einführung der im Zentrum stehenden und für den Hintergrund der prophetischen Sendung bedeutsamen beiden Visionsberichte (V. 11.13). Innerhalb des Gespräches wird das Wort Gottes durch die Redeeröffnungsformel „Jahwe sagte zu mir“ eingeleitet (V. 7.9.12.14) und in den Kernaussagen mit der Gottesspruchformel „Spruch Jahwes“ bekräftigt (V. 8.15.19). Wiewohl Instrumentarium literarischer Gliederung erschöpft sich die Funktion dieser Formel nicht darin; vielmehr deutet ihr Einsatz als formgebendes Element das religiöse Selbstverständnis der Exilsgeneration, ebenso wie es in den Augen der Redaktion die Essenz des jeremianischen Mittlertums zur Sprache bringt. „Kamen Worte von dir, so verschlang ich sie; dein Wort war mir Glück, Herzensfreude“, bekennt der Prophet in seiner Konfessio Jer 15, 16, ein Wort, das er trotz aller Anfeindung nicht in seinem Innern einzuschließen vermag, und das in seinem Herzen wie Feuer brennt (vgl. Jer 20, 9). Zu Recht hat der Redaktor von Jer 1 in dieser Bindung an Jahwes Wort den Grundzug der prophetischen Existenz Jeremias erkannt und auf ihn hin den Bericht über seine Berufung gestaltet. Doch lebt nicht nur der Prophet selbst von dieser Polarität Gott-Mensch, sondern in gleicher Weise auch das gerichtete Gottesvolk; deshalb sucht der Redaktor der Komposition Jer 1 in der Hinwendung zu dem Wortmittler Jahwes und in der Erhellung seines prophetischen Einsatzes seinen Zeitgenossen den Weg zu einem religiösen Neubeginn aufzuzeigen.

Eine Analyse der Grundschrift Jer 1, 4–19* läßt fünf Abschnitte erkennen, die thematisch und formal voneinander abgegrenzt werden können. Sie sind entsprechend dem Stilmittel einer konzentrischen Symmetrie in gegenläufiger Wiederholung zusammengestellt worden, wobei auf der mittleren Texteinheit das Gewicht der Aussage ruht.

Berufung Jeremias zum Völkerpropheten	V. 4-5
Beauftragung Jeremias zum Wortmittler für Jahwe	V. 6-9
Verankerung des Prophetenwortes in der Geschichtsplanung Jahwes	V. 11-14
Entfaltung des Inhaltes der dem Propheten aufgetragenen Botschaft	V. 15-16
Aufforderung Jahwes an den Propheten zur Wahrnehmung des mit der Berufung verbundenen Auftrages	V. 17.19

Die im Zentrum stehenden Visionen samt ihren Deutungen sind parallel aufgebaut. Beide beginnen mit der Wortereignisformel und einer ausdrücklichen Frage Jahwes, der jeweils die mit „ich sagte“ und einem nachgestellten „ich sehe“ eingeleitete Antwort des Propheten folgt. Die Deutung des Geschauten gibt Jahwe selbst; darüber hinaus bestätigt er in der ersten Vision dem Propheten „du hast richtig gesehen“ (V. 12). Als Vision repräsentieren die Texte eine Darstellungsform prophetischer Erfahrung, die von Haus aus mit einem Berufungsgeschehen im strengen Sinn nichts zu tun hat. Dennoch darf aus dem Sachverhalt ebenso wenig wie aus dem der Wortereignisformel in V. 13 beigefügten „ein weiteres Mal“ gefolgert werden, daß der Redaktor mit der Übernahme dieses Überlieferungsgutes den Berufsbericht des Propheten um anderer Gesichtspunkte willen unterbreche. Auf den Umstand, daß das Adverb *šenû* in V. 13 nicht unbedingt „zum zweiten Male“ heißen und so gesehen in Spannung zu der in V. 4 und V. 11 bereits zweimal notierten Wortereignisformel stehen muß, hat Herrmann hingewiesen⁸. So zeigt das Adverb in der Bedeutung „ferner, weiterhin“ eher die enge Verbindung der beiden Visionstexte an, wobei aber weniger an ihre zeitliche Aufeinanderfolge als vielmehr an eine Steigerung ihrer Aussage gedacht ist. In diesem Zusammenhang müssen die wenig konkreten Inhalte der Visionsberichte auffallen. Die Texte lassen weder einen bestimmten Sitz im Leben erkennen noch geben sie Anlaß, eine besondere Verkündigungsperiode der Prophetie Jeremias im Hintergrund zu vermuten. Sie sind ganz auf die Darstellung der Berufungsszene zugeschnitten. Möglicherweise hat sogar die Vorgabe der dialogischen Struktur die Wahl des Visionsschemas begünstigt, dessen stereotypes Frage-Antwort-Muster als eine Grundform prophetischer Vision (vgl. Am 7, 1-8; 8, 1-2; Sach 1, 7-6, 8; Jer 24, 1-7) sich trefflich in den Gesprächskontext Jer 1, 4-19* einfügen ließ. Der erste Visionsbericht knüpft im Stichwort „mein Wort“ an die Ausdrucksweise „meine Worte“ aus V. 9 an und kennzeichnet dadurch das dem Propheten von Jahwe in den

⁸ HERRMANN, Jeremia, 47.

Mund gelegte Wort (V. 9) als ein Geschehnis, dessen Eintreffen Jahwes Wachsamkeit verbürgt. Der zweite Visionsbericht hingegen weist im Stichwort „von Norden“ auf die nachstehende Erläuterung eben dieses Begriffes in V. 15 hin und unterstreicht die Gewißheit, daß Jahwes Wort sich für das Bundesvolk als ein Gericht Gottes ereignen wird. Zusammengekommen wollen beide Visionen aus der Rückschau des Exils begreiflich machen, daß der durch die babylonische Intervention verursachte nationale Untergang Judas 586 v. Chr. kein politisches Mißgeschick war, sondern ein den Bundesbruch des Gottesvolkes strafendes Zorngericht Jahwes. Von ungenauen Angaben bzw. bewußt verschwommener Darstellung, die erst nach und nach entfaltet, was zu sagen sie intendiert, sollte man bei der Beschreibung der Visionen jedoch nicht sprechen. Es geht nicht darum, eine hinter dem Bildmaterial stehende konkrete Situation aufzuspüren. Die „undeutliche“ Redeweise entspringt vielmehr der Absicht des Redaktors, im Zentrum des jeremianischen Berufungsberichtes eine allgemeine und auf das Wesentliche beschränkte Aussage über die Geschichtsplanung Jahwes zu formulieren, in die auch das Unheil mit einbezogen ist. Im Horizont eines solchen übergeordneten göttlichen Planes realisiert sich dem Verständnis der Redaktion nach prophetische Berufung, und auch die Sendung Jeremias kann in ihrem Vollzug nur von ihm her verstanden werden. So gesehen markieren die beiden Visionen im Zentrum keineswegs einen Einschnitt in der Berufungsschilderung; sie sind vielmehr der Angelpunkt des ganzen Textes Jer 1, 4–19. Angesichts ihrer stringenten Kürze ebenso wie ihrer auf das Wesentliche konzentrierten Aussage zum Geschichtshandeln Gottes ist es höchst unwahrscheinlich, daß die beiden Visionstexte in der vorliegenden Form jemals für sich bestanden haben. Alles spricht dafür, daß sie als Aufweis des Hintergrundes für die Berufung des Propheten Jeremia eigens für diesen Zusammenhang komponiert wurden.

Um diese visionäre Darstellung des Gerichtshandelns Jahwes im Zentrum (V. 11–14) legt sich als innerer Rahmen ein Aussagenpaar (V. 6–9 und V. 15–16), das die für Jeremia charakteristische Situation seines Prophetendaseins entfaltet. Denn hier bringt der Berufungsbericht einen Sachverhalt zur Sprache, der seit dem Aufkommen der Gerichtsprophetie in Israel das Selbstverständnis aller Gotteszeugen berührt und schwer belastet hat. Es ist die Tatsache, daß einerseits die Treue zu Jahwes Wort, das diese Propheten ihrem vom Untergang bedrohten Volk ausgerichtet haben, bei den Angesprochenen einen für die Gotteszeugen lebensbedrohenden Widerstand ausgelöst hat und daß andererseits die durchgehaltene Solidarität mit den Verlorenen die Gotteszeugen selbst in tiefste Anfechtung gestürzt hat. Bei keinem der Propheten Israels hat jedoch die

haßerfüllte Feindschaft gegen den Gotteszeugen und damit verbunden das Leiden an der Erfolglosigkeit des eigenen Mühens ein solches Ausmaß erreicht und die Existenz des Wortmittlers so unerträglich belastet wie bei Jeremia, von dessen Amtskrise als Prophet die herkömmlicherweise als Konfessionen⁹ bezeichneten Klagen des Betroffenen ein erschütterndes Zeugnis ablegen. Kein Wunder, daß sich die Redaktoren des Buches Jeremia nach dem Eintreffen der Gerichtsbotschaft des Propheten nicht nur mit seiner Verkündigung, sondern auch mit seinen Mittlerklagen auseinandersetzen und die Anfechtung des Gotteszeugen ebenso wie seinen leidvollen Lebensweg im Horizont der Heilsplanung Jahwes zu verstehen suchten. Das Ergebnis dieser Reflexion liegt vor in den jetzt zu Klagen des leidenden Gerechten ausgearbeiteten Mittlerklagen des Jeremia (Grundbestand der Konfessionen). Diese hat die Redaktion in den Zusammenhang einer größeren Textfolge eingereiht, die jeweils die Situation im gerichtsreifen Volk in die Interpretation des Propheten als des leidenden Gerechten miteinbezieht, und damit die Einsicht späterer Generationen für ein vertieftes Verständnis des göttlichen Gerichtshandelns vorbereitet. In dem von Jahwe ermöglichten und mitgetragenen Einsatz des Jeremia für das Volksganze sah deshalb die Redaktion ein Zeugnis für die auch im Gericht nicht endende Treue Jahwes zu seinem Volk. In der Rückbesinnung auf den Propheten als Paradigma sollte nun dieses Volk einen neuen Weg für den eigenen Glaubensvollzug und die Umkehr zu Jahwe erblicken¹⁰.

Diese Theologie der Redaktoren hat ihre Spuren im Berufsbericht Jer 1 hinterlassen. Auch hier ist die Anfeindung Jeremias kein Mißgeschick, das dem Propheten mehr oder weniger zufällig widerfährt, sondern ein im Geschichtsplan Jahwes (V. 11–14) aufgehobenes konstitutives Element seiner Sendung; denn der Gott, der das Gericht am Bundesvolk herbeiführt (V. 15–16), ist zugleich derjenige, der den Propheten beauftragt (V. 7), daß er in der Auseinandersetzung mit dem Widerstand der Sünder im eigenen Volk das ihm aufgetragene Wort Gottes verkünde. Der Gott, der über die Ausführung seines Wortes wacht (V. 12), hat ihm seine Worte in den Mund gelegt und ihn dadurch zu diesem Zeugnis befähigt. Zur Verdeutlichung dieser Vorstellung von Jeremia als dem Wortmittler Jahwes in der Zeit des Gerichtes hat die Redaktion in V. 9 die Form eines konstruierten

⁹ Jer 11, 18–23; 12, 1–6; 15, 10–21; 17, 12–18, 18, 18–23; 20, 7–18.

¹⁰ Zur Begründung vgl. R. BRANDSCHEIDT, Gotteszorn und Menschenleid. Die Gerichtsklage des leidenden Gerechten in Kgl 3 (TrThSt 41), Trier 1983; 236–294; E. HAAG, Vom Sinn des Leidens im Alten Testament, in: IkaZ 17 (1988) 481–494.485–487.

Visionsberichtes¹¹ gewählt. Mit Hilfe der hier vorgenommenen szenischen Ausgestaltung des Textes von Dtn 18, 15–18 wird hier der mittlere Einsatz des Jeremia in die Geschichte des Ringens Gottes um sein Volk gestellt. Zugleich erfährt das dadurch auf Mose als Urbild bezogene Lebenszeugnis dieses Mannes, der bis zuletzt Gott die Treue und dem gerichteten Volk seine Solidarität erwiesen hat, seine theologische Würdigung als Zeichen der Erlösertätigkeit Jahwes: Denn im Leiden des Propheten offenbart sich das Mitsein Gottes von der Zeit des Mose, d. h. von Ägypten her als Erlösung selbst in der Zeit der Gerichtsnot, da Gott dem bundbrüchigen Volk wie ein Feind entgetreten muß (vgl. Klg 2, 4.5.22). Darum entspricht in V. 8 der Forderung nach dem Totaleinsatz des Propheten die umfassende Rettungsansage Jahwes. Sie wird, ebenso wie in V. 15 die Ankündigung des unausweichlichen Gerichts, mit der Gottesspruchformel bekräftigt.

Die theologisch reflektierte Betrachtung der Person des Propheten und seines Auftrages in der Komposition Jer 1, 4–19* zeigt sich nicht zuletzt in der Übernahme des sogenannten Retterschemas als Gerüst für den Berufungsbericht des Jeremia. Dieses von E. Kutsch¹² herausgearbeitete und für die vorprophetischen Berufungsberichte (Ex 3, 9–12; Ri 6, 11–24; 1 Sam 9, 1–10, 16 von W. Richter¹³ erweiterte formgeschichtliche Schema läßt fünf stereotype Bestandteile erkennen: 1. Die Schilderung einer Not; 2. Die Sendung des Retters durch Jahwe; 3. Der Einwand des Retters; 4. Die Beistandserklärung Jahwes; 5. Das Bekräftigungszeichen. Ihre wiederholte Verwendung in unterschiedlichen Textbereichen läßt auch in diesem Punkt eine psychologisierende Deutung des jeweiligen Berufungsberichtes nicht ratsam erscheinen. Das zum ersten Mal im Berufungsbericht des Mose (Ex 3, 9–12) angewandte Schema hat H. C. Schmidt zufolge seine geistige Heimat im Nordreich Israel, wo die mosaische Exodustradition und damit zusammenhängend die Rettervorstellung nach der Reichsteilung 926 v. Chr. in besonderem Maße gepflegt wurden. Wie die zum Teil aus der prophetischen Überlieferung entliehenen Vorstellungen (vgl. die Verwendung des Verbums „senden“ und die Verbindung des fünften Elementes

¹¹ Zur Form des konstruierten Visionsberichtes vgl. H. G. SCHÖTTLER, Gott inmitten seines Volkes. Die Neuordnung des Gottesvolkes nach Sacharja 1–6 (TrThSt 43), Trier 1987, 204–206; E. HAAG, Die Abrahamtradition in Gen 15, in: Die Väter Israels (FS J. SCHARBERT), Stuttgart 1989, 83–106.100.

¹² E. KUTSCH, Gideons Berufung und Altarbau, in: ThLZ 81 (1956) 75–84 = Kleine Schriften zum AT (Hg. L. Schmidt und K. Eberlein), BZAW 68, 1986, 99–109.

¹³ W. RICHTER, Die sogenannten vorprophetischen Berufungsberichte, Göttingen 1970, 169–181.

mit der prophetischen Zeichenhandlung) zeigen, haben prophetisch orientierte Kreise das Formular, das auch in die Saultradition bzw. die Gideon erzählung Eingang fand, nach dem Untergang des Nordreiches 721 v. Chr. im Zuge einer Rückbesinnung auf das göttliche Handeln in der Geschichte entwickelt. Seine theologische Aufgabe ist es, dem Gottesvolk angesichts einer Situation der Existenzgefährdung die Transzendenz seines Gottes einzuschärfen und gleichzeitig auf dessen rettendes Handeln in der Sendung des Mittlers hinzuweisen. Dieses Gedankengut hat in der Folgezeit auch auf die Theologie des Südreiches Juda Einfluß genommen und ist von dem gleichen Tradentenkreis im 6. Jahrhundert v. Chr. in die Jeremiaüberlieferung eingetragen worden¹⁴.

Diese treffenden Einsichten Schmidts können durch zusätzliche Überlegungen noch bekräftigt und vertieft werden. Es sollte zu denken geben, daß ausgerechnet an den Wendepunkten der politischen Geschichte Israels, also nach dem durch die assyrische Aggression verursachten Untergang des Nordreiches 721 v. Chr. und nach der Eroberung des Südens durch die Babylonier 586 v. Chr., ein Nachdenken über die Mittlergestalten Israels und das von ihnen verkörperte Retterhandeln Gottes einsetzt und daß sich in diesem Zusammenhang die Ausrichtung an der Prophetie und nicht etwa am Königtum als bestimmend erweist. Ein äußerer Anlaß dafür liegt sicherlich in der Tatsache, daß mit den Ereignissen sowohl von 721 v. Chr. wie auch von 586 v. Chr. die politische Geschichte des Königtums ihr Ende gefunden hat. Jedoch wertete eine theologische Betrachtung das hier zutage tretende Scheitern nicht als ein politisches Mißgeschick, sondern – und das ist der eigentliche Grund für die indirekte königskritische Tendenz des Berufungsformulars – als ein Gericht Jahwes für das Versagen des Königtums gemessen an dem Ideal, dem seine Repräsentanten sich von Anfang an verpflichtet wissen sollten: nämlich die Anliegen des vorstaatlichen Rettertums aufzugreifen und Sorge zu tragen für die Wahrung von Recht und Gerechtigkeit im Sinne des Jahweglaubens. Weil in der Geschichte beider Staaten die einzelnen Vertreter des Königtums dieser Aufgabe in zunehmendem Maße nicht mehr entsprachen und im Mißbrauch ihrer Macht das Recht pervertierten, mußte sich der Blick der Tradenten weg vom Königtum auf die wahren Retter Israels richten, d. h. auf die Führergestalten der Frühzeit Israels und die dem Königtum im Verlauf der Geschichte immer entschiedener

¹⁴ H. C. SCHMIDT, Das sogenannte vorprophetische Berufungsschema. Zur „geistigen Heimat“ des Berufungsformulars von Ex 3, 9–12; Jdc 6, 11–24 und I Sam 9, 1–10, 16, in: ZAW 104 (1992) 202–216.

entgegengetretene prophetische Opposition¹⁵. Die königskritische Tendenz bestimmt auch die Auswahl der Personen, auf die das Retterschema Anwendung findet: Mose, der das Urbild eines Retters verkörpert und mit dem die Volksgeschichte als Erlösung aus der pharaonischen Unterdrückung in Ägypten ihren Anfang nimmt, beansprucht keinerlei königliche Gewalt; Gideon als Vertreter der vorstaatlichen Rettergestalten lehnt die ihm angetragene Königswürde, die auf eine Dynastiebildung hinzielt, ausdrücklich ab (Ri 8, 22–23); Saul, der erste König in Israel, bleibt dem Charismatikertum verbunden und zeigt wenig Interesse am Ausbau eines Machtapparates zur Institutionalisierung seines Königtums; Jeremia deckt in seiner Gerichtsprophetie schonungslos die Tyrannei und fehlende Gotteserkenntnis der zeitgenössischen Könige auf (Jer 22, 1–9.13–19). Dieser prophetischen Einsicht hat die Redaktion gleich zu Anfang des Buches Jeremia Rechnung getragen. In der dem Berufsbericht vorangestellten Einleitung Jer 1, 1–3 signalisiert die Reihenfolge der hier genannten Vertreter des Königtums dem aufmerksamen Leser einen stufenweisen Niedergang dieser Einrichtung, den ihm die anschließende Lektüre des Buches ausführlich dokumentiert.

Die Übernahme des Retterschemas zur Charakterisierung der Berufung hat aber nicht allein den Auftrag des Mittlers zur Rettung seines Volkes im Blick, sondern ebenso seine Hinordnung auf den Rettergott bzw. seine Funktion im Heilsplan Jahwes. So ist es nur allzu begreiflich, daß zu den im Schema des Retterformulars geschilderten Berufungen auch eine explizite Aussage über das Mitsein Jahwes und seinen Geschichtsplan gehört (vgl. Ex 3, 13–15; Ri 6, 16; 1 Sam 9, 16; Jer 1, 11–14). Es liegt in der Konsequenz einer solchen Konzeption, daß das Formular sich einer veränderten heilsgeschichtlichen Situation, die eine Modifizierung seiner Bestandteile erforderlich macht, anpaßt. Ein Blick auf die Elemente des Schemas in Jer 1 macht die gegenüber den vorprophetischen Berufsberichten gewandelte Ausgangslage deutlich: Die Not besteht nicht mehr in einer äußeren Bedrängnis des Gottesvolkes, sondern in Gottes Gerichtshandeln am eigenen Volk, das unbegreiflicherweise das Gericht nicht sehen und anerkennen will und das deshalb dem Retter, in diesem Fall dem Propheten, erbitterten Widerstand leistet. Dieser durch den Bundesbruch des Gottesvolkes herbeigeführten Situation eines umgekehrten Jahwekrieges trägt die Redaktion insofern Rechnung, als sie im Zentrum des Berufsberichtes eine Aussage über die Geschichtsplanung Jahwes situiert (V. 11–14) und sie durch ein nachfolgendes Wort Jahwes zum

¹⁵ Zur weiterführenden Orientierung vgl. E. HAAG, Gottes Herrschaft und Reich im Alten Testament, in: IkaZ 15 (1986) 97–109; DERS., Jahwes Opposition oder die Autorität der Propheten Israels, in: TThZ 90 (1981) 225–237.

Gerichtsvollzug am Bundesvolk erläutert (V. 15–16). Dadurch tritt der Prophet als ein Wortmittler auf, der den Plan Gottes offenbaren muß; er wird so zum Kündler des unausweichlichen Gerichts. Die Retterhilfe Jahwes im Gericht hingegen wird er persönlich durch den Totaleinsatz seiner ganzen Existenz für das göttliche Wort allen, die ihm folgen, vermitteln.

Das Verhältnis von Prophet und göttlichem Auftrag bringt der äußere Rahmen des Berufungsberichtes (V. 4–5 und V. 17.19) zur Sprache. Mit seiner ganzen Existenz ist Jeremia in seine Aufgabe, Wortmittler Jahwes und Zeuge des Ringens Gottes um sein Volk zu sein, hineingenommen (V. 4–5). In der Rückbesinnung auf das leidvolle Leben des Propheten hat die Redaktion erkannt, daß Jeremia von den Anfängen seines prophetischen Auftretens an bis zu seiner Verschleppung nach Ägypten am Ende seines Lebens zum Paradigma des von ihm vorausgesagten Leidens geworden war (vgl. die Leidensgeschichte Jeremias in Jer 37–45). Weil angesichts der Hinordnung auf eine so verstandene prophetische Existenz aller Grund besteht, bei der Annahme des Auftrages zu zögern (vgl. den Einwand des Propheten zu Beginn seiner Rede V. 6), bedarf es einer eigenen Aufforderung Jahwes zur Wahrnehmung des prophetischen Dienstes (V. 17), dessen Vollzug aber nur möglich ist, weil Gott sein Mitsein im Leid zusichert (V. 19). Diese Beistandserklärung am Ende der wohldurchdachten Komposition von Jer 1 beantwortet damit in einem letztgültigen Sinn das erste Wort des Propheten in V. 6, das ein Klageruf ist: „Ach, Herr!“ Das Leiden als Grund der Klage wird nicht beseitigt. Es ist vielmehr ein konstitutives Element der Sendung des Jeremia, wird es doch mitgetragen von dem Gott, der in diesem Zeugnis seine Retterhilfe für das Bundesvolk wirksam werden läßt.

c) Beobachtungen zur Erweiterung der Komposition

In der um die Verse 1, 10 und 1, 18 erweiterten Komposition gewinnt die Berufung des Propheten durch das in beiden Aussagen vermerkte liturgische „heute“, das auf eine Verlesung des Textes im nachexilischen Gottesdienst hinweist, eine besondere Aktualität und lenkt zugleich den Blick auf die hier zur Sprache kommende universale Bedeutung Jeremias für das Bundesvolk und die Völker. Die Aussage 1, 10 schließt sich dem Vers 1, 5 an und deutet aus, was die dortige Bestimmung „Völkerprophet“ letztlich meint: Zeuge des die Geschichte der Menschen bestimmenden Heilsplanes Gottes, der auch durch das Gericht nicht aufgehoben wird, zu sein. In diesem Zusammenhang ist 1, 18 eine Fortschreibung der Aussagen des Berufungsberichtes, die das Mitsein Jahwes zur Rettung seines Propheten hervorheben (V. 8.19). Dabei präzisiert in Weiterführung von

V. 8 und V. 19 die bildhaft umschriebene dreifache Betonung der Unüberwindlichkeit Jeremias die Rettungszusage Jahwes dergestalt, daß der Prophet, der in seiner Person die Festigkeit seines Glaubens abbildet, zum Zeichen des Schutzes für die Frommen in einer dem prophetischen Zeugnis feindlich gesonnenen Welt aufgestellt wird.

III. Traditionsgeschichtliche Beobachtungen

a) Beobachtungen zum Grundbestand der Komposition

Nach der Wortereignisformel in V. 4, die über die literarische Funktion einer Einleitungsfloskel hinaus Gottes Reden als schöpferisches Tatwort in den Blick rückt, spricht V 5a im synonymen Parallelismus membrorum von der vorgeburtlichen Bestimmung Jeremias zum Propheten und hebt dabei drei Aspekte hervor: gebildet – erkannt – geheiligt. Mit der Erwähnung des „Mutterleibes“ ist in diesem Zusammenhang an eine Illustration zur Umschreibung des Anfangs der menschlichen Existenz gedacht. Die beigefügten zeitlichen Angaben wollen jedoch hier weniger das Augenmerk auf den Lebensanfang als solchen richten als vielmehr, da eine Erläuterung über das göttliche Handeln mit ihnen einhergeht, die schöpferische Bemühung Gottes um den ganzen Menschen verdeutlichen sowie dessen Hinordnung auf die Führungsgeschichte Jahwes.

Das Verbum „formen“ (*jāsar*), das an erster Stelle steht, ist als bildhafte Redeweise an der Tätigkeit des Töpfers orientiert (vgl. Jer 18, 1–12), der sein Werk formt und es dadurch vollendet. Auf Gottes Tun am Menschen bezogen beschreibt das Verbum ein schöpferisches Eingreifen, das eine Geschichte des Geformten mit Gott ermöglicht. Vergleichsweise illustriert das Verbum auf urgeschichtlicher Aussagenebene, daß erst durch die Formung des Menschen aus dem Staub des Ackerbodens der Werdegang des Menschen als eines geschichtlichen Wesens seinen Anfang nehmen kann (Gen 2, 7), ebenso wie es im Horizont heilsgeschichtlicher Betrachtung die Führung Jahwes mit dem Gottesvolk veranschaulicht (Jes 43, 7.21; 44, 2.24; 64, 7). Verbunden mit der Wendung „gebildet im Mutterleib“ begegnet das Verbum – bezogen auf das Volk wie auf eine Einzelperson als Gegenstand göttlicher Führung – abgesehen von Jer 1 ausschließlich in deuterocesajanischen Texten (Jes 44, 2.24; 49, 1.5). Für die Interpretation ist daher auch die theologische Problematik der diesen Texten vorausliegenden Gerichtskatastrophe von 586 v. Chr. mit zu berücksichtigen, wo es schien, als habe Jahwe die Heilstat der Herausführung aus Ägypten zurückgenommen und das Volk gleichsam in einen heilsgeschichtslosen Raum abstürzen lassen. In einen solchen Kontext hineingesprochen will die Reflexion über das Handeln Gottes am „Anfang“ nicht nur die

Kontinuität der Führungsgeschichte Jahwes über das Strafgericht hinaus bestätigen, sondern auch zugleich hervorheben, daß Jahwe als Schöpfer und Erlöser aus einer inneren Verbindung mit dem zu Erlösenden heraus handelt und daß Erlösung die schöpferische Einholung jenes Anfangs ist, den Gott einst mit der Erwählung Israels gesetzt hat. Diesem Gemeinschaftsverhältnis zwischen Gott und dem Bundesvolk wird in der exilisch-nachexilischen Zeit in verschiedener Weise das Wort geredet (Ex 19, 4–5; Dtn 32, 10.11), wobei Jes 46, 3.4 sicherlich einen Höhepunkt in der Reflexion über den Sinn der Selbsterschließung Gottes darstellt. Im Bild vom Lebensbogen eines einzelnen Menschen (vom Mutterleib an bis zum Greisenalter) bringt der Text zum Ausdruck, daß von einer Kontinuität der Führungsgeschichte Jahwes mit Israel nur im Hinblick auf den durchgehaltenen Heilswillen Gottes gesprochen werden kann: „Hört auf mich, ihr vom Haus Jakob, und ihr alle, die vom Haus Israel noch übrig sind, die mir aufgebürdet sind vom Mutterleib an, die von mir getragen wurden, seit sie den Schoß ihrer Mutter verließen. Ich bleibe derselbe, so alt ihr auch werdet, bis ihr grau werdet, will ich euch tragen. Ich habe es getan, und ich werde euch weiterhin tragen, ich werde euch schleppen und retten.“

Im Zuge der Reflexion über Jahwes unzerreißbare Bindung an sein Volk wird die Existenz des Mittlers zur Manifestation dieser Verbundenheit eigens bedacht. Daß in der Sendung des Propheten Jeremia, der zeit seines Lebens Gott die Treue gehalten und dem gerichtsreifen Volk Solidarität erwiesen hat, Einzigartiges offenbar wurde für das Verständnis des Mitseins Gottes im Gericht, haben insbesondere die Redaktoren der prophetischen Mittlerklagen erkannt und deren Thematik darum auch volle zehn Kapitel lang (Jer 11–20) abgehandelt. Daß sie die Konfessionen Jeremias zu Klagen des leidenden Gerechten ausgearbeitet und in diesen erweiterten Textzusammenhang nicht nur ein Danklied über die Errettung des Mittlers eingebettet haben (Jer 20, 10–13), sondern auch eine Aussage über seine zum Guten gefügte Anfeindung (Jer 15, 11), macht deutlich, wie Jeremia von der Zeit des Exils an mehr und mehr als der wahre Vertreter des Gottesvolkes galt und wie die Ausrichtung an seiner durchgehaltenen Treue dem Gottesvolk bei einem Weg in die Zukunft Hoffnung und Stärke verlieh¹⁶. Dieser Theologie haben die Redaktoren des Berufungsberichtes mit der Übernahme des Retterschemas Rechnung getragen und sie mit der Aussage über die vorgeburtliche Bestimmung Jeremias noch vertieft. Dabei lenkt die Äußerung den Blick dessen, der von der Lektüre der Mittlerklagen kommt, hin auf die letzte Konfessio. In Jer 20, 17 wünscht sich der Prophet, dem es nicht an Kraft mangelt, seinen Auftrag durchzuführen,

¹⁶ Vgl. BRANDSCHEIDT, Gotteszorn und Menschenleid, 287–294.

dem aber wohl die Einsicht in das Wozu seiner leidvollen Sendung fehlt, daß Jahwe ihn in Anbetracht dessen besser hätte töten sollen, und zwar „vom Mutterleib weg“. Die hier gebrauchte Präposition „von“ (*min*) macht deutlich, daß es um eine existential-ontologische Aussage geht, um den Wunsch des Propheten nach Auslöschung seiner ganzen Existenz, die ihm, wie der nachfolgende Vers 20, 18 es in erschütternder Klage ausführt, in all ihren Vollzügen sinnlos erscheint. Es spricht für das theologisch feinsinnige Gespür der Redaktoren, daß sie das schmerzliche Erleben des Propheten mit seinem Gott an dieser Stelle nicht weginterpretieren. Weil auch das Ringen um seinen Auftrag ein Teil der Bewährung seines Mittlertums darstellt, haben sie den Kapitelzusammenhang der bearbeiteten Konfessionen (Jer 11–20) mit der bitteren Klage Jeremias beschlossen, angesichts derer der nachdenklich gewordene Leser ahnt, daß eine wirkliche Lösung des Problems nur im Hinblick auf den Geschichtsplan Gottes möglich sein wird. So ist es nicht verwunderlich, wenn der redaktionell gestaltete Berufsbericht des Jeremia gleich zu Beginn mit letzter Klarheit herausstellt, daß es der seiner Existenz vorausliegende Ratschluß Gottes ist, der dem Leben des Propheten, und zwar vom Mutterleib an, einen Sinn eingestiftet hat, nämlich daß er in seiner ganzen prophetischen Existenz Zeuge des Kommens Gottes in Gericht und Heil sein wird und daß darum auch der Erfolg seiner Sendung im Geschichtsplan Jahwes bereits eine positive Antwort gefunden hat. Diese Einsicht wird in 1, 5 mit der Wahl des Verbums „erkennen“ (*jāda'*) als einer Umschreibung für die erwählende Tätigkeit Gottes (vgl. Am 3, 1–2; Gen 18, 19) noch vertieft. Schon im zwischenmenschlichen Bereich meint dieses Wort die engste Berührung zweier Partner und somit das vertraute Wissen um eine Person. Auf Gottes Verhältnis zum Propheten bezogen signalisiert es den Willen Jahwes zur Verbundenheit mit seinem Mittler.

Der dritte Terminus „heiligen“ (*hiqdīš*) entstammt der Kultsprache. Stellt man die Grundbedeutung „herausnehmen, aussondern“ in Rechnung, dann besagt die Aussage in 1, 5, daß hier ein Mensch aus seiner gewohnten Beziehung zur Welt herausgenommen und in ein besonderes Verhältnis zu Gott gesetzt wird. In bestimmten Fällen, wie bei der Weihe eines Priesters oder der Einsetzung eines Königs hat man den äußeren Vorgang der Heiligung mit sinnfälligen Riten umgeben, die auf die mit der Heiligung verbundene neue Würde des Menschen hinweisen. Auf die Aussonderung Jeremias bezogen umschreibt der Begriff „heiligen“ die Besiegelung seiner Erwählung zum Propheten, deren Unwiderruflichkeit und Unantastbarkeit Gottes Gemeinschaftswille verbürgt. Auf dem Hintergrund der letzten Konfessio gelesen tritt die Bedeutungsschwere dieser Aussage in 1, 5 noch stärker hervor. In 20, 18 beklagt Jeremia sein

von Leid und Schmach gezeichnetes Dasein: „Wozu denn kam ich hervor aus dem Mutterschoß, um nur Mühsal und Kummer zu erleben und meine Tage in Schande zu beenden?“ Demjenigen, der sich hier in so entsetzlicher Weise dem Verderben ausgeliefert und jeglicher Würde beraubt sieht, der aber dennoch das Kreuz seines Mittlertums auf sich nahm (20, 7–9), hat die Redaktion in einer theologisch orientierten Rückschau auf sein Leben in 1, 5 die Antwort des Glaubens gegeben. Mag der Prophet selbst es im Vollzug seines prophetischen Einsatzes nicht erkannt haben, so offenbart doch sein ganzes Leben eine göttliche Bestimmung und legt darum Zeugnis ab von einer Würde, die, weil sie sich nicht von den Bedingungen dieser Welt herleitet, in ihrer Eigenart auch nicht von daher begriffen werden kann. Allein im Blick auf den Gemeinschaftswillen Gottes mit dem Bundesvolk werden die Voraussetzungen sichtbar, unter denen sich das Leben Jeremias gestaltet und die ihn als „Völkerpropheten“ in Erscheinung treten lassen.

Die Bestimmung als „Völkerprophet“ in 1, 5 hat kaum mit der Tatsache zu tun, daß Jeremia in seiner Verkündigung auch ein Wort über die Völker mit einschloß. Desgleichen taten auch andere Gotteszeugen (Am 1–2; Jes 10). An eine Belehrung der Völker, die aus der Niederlage Judas die Wahrheit der prophetischen Botschaft Jeremias ablesen und Jahwe über das Gericht hinaus als Rettergott erkennen sollen, ist, auch wenn Herrmann diese seine Ansicht mit aller Vorsicht entfaltet¹⁷, nicht in erster Linie zu denken. Die im Zusammenhang mit der Aussage „Völkerprophet“ verwandte Präposition 1^e kann den Zweck („für die Völker“), aber auch die Bedingung nennen, unter der Jeremias prophetischer Einsatz erst voll zum Tragen kommt. In dieser Hinsicht will die Bestimmung „Prophet in bezug auf Völker / im Horizont von Völkern“ darauf hinweisen, daß die Wirkmächtigkeit seines Zeugnisses dem Volk, das den Propheten zu dessen Lebzeiten nicht hören wollte (vgl. Jer 18, 18), erst aufgeht, als es inmitten der Völkerwelt lebt und hier erkennt, daß Gottes Geschichtsplan bezüglich dieses Mannes sich nicht in der Ausrichtung einer Gerichtsbotschaft erschöpfte, sondern auch auf die Bezeugung der Gegenwart Gottes über das Gericht hinaus hingeeordnet war.

Wenn die Redaktion dieser prophetischen Bestimmung einen Einwand des Propheten folgen läßt (1, 6) und dabei als vornehmlichen Grund seine Jugend anführt, so ist dieser Hinweis nicht in einem vordergründig biographischen Sinn zu verstehen, dergestalt, daß Jeremia bei seiner Berufung noch kein mit allen Rechten ausgestatteter Vollbürger gewesen sei bzw. noch nicht das vorgeschriebene Alter für den Priesterberuf (er

¹⁷ Vgl. HERRMANN, 60 f.

entstammte ja nach 1, 1 dem Priestergeschlecht aus Anatot) besessen und sich insofern als untauglich für den prophetischen Dienst gefühlt habe¹⁸. Da in Jer 1 keine Prophetenbiographie vorliegt, sondern eine Reflexion auf das Mittlertum Jeremias, ist nach einer theologischen Begründung des Einspruches zu fragen, die mit Bezug auf die prophetische Bestimmung in 1, 5 zu erfolgen hat. Angesichts der dortigen Einsicht, daß Jeremia im Unterschied zu anderen Propheten nicht zu einem bestimmten Zeitpunkt seines Lebens eine prophetische Aufgabe übernimmt, sondern schon als Bote geboren wird, mußte die Frage aufkommen, inwiefern ein Mensch dieser Berufung überhaupt gewachsen sein kann. Hinzu kommt die Tatsache, daß der Prophet selbst in seinen Mittlerklagen Jer 12, 1–6 und 15, 10–12 – wobei er die letztere mit einem klagenden Ausruf beginnt – Einwände im Hinblick auf seine Stellung im Geschichtsplan Gottes formuliert und somit auf die außergewöhnliche Belastung, die Jahwe ihm mit dieser Berufung aufbürdete, hingewiesen hat. Wiewohl zum Schema des Retterformulars gehörig, wird der Inhalt des Einwandes der theologischen Situation Jeremias entnommen. Mit dem Hinweis „zu jung“, den die Redaktion mit dem Wehe- und Schreckensruf „ach“ (*'ahāb*) einführt, beschreibt sie das Erschauern des Berufenen vor einer Bestimmung, angesichts derer er seine grundsätzliche Unzulänglichkeit feststellt und in die er dennoch nach dem Willen des „Allherrn“ (*'adonāi*) Jahwe in gänzlicher Ausrichtung auf ihn sein Leben lang hineinwachsen soll (V. 7). Wenn nämlich Jahwe einen Menschen zum Zeugen seiner Offenbarungsgegenwart bestellt und diesen somit einer besonderen Verbundenheit mit ihm würdigt, dann hat der Berufene nicht das Recht, seine eigene Unzulänglichkeit ins Spiel zu bringen und Gottes Engagement zur Rettung seines gerichtsreifen Volkes, der die Sendung des Mittlers ja letztlich dienen soll, mit seiner Einrede Lügen zu strafen. Vielmehr soll er mit seinem rückhaltlosen Ja zu Übernahme der ihm gestellten Aufgabe dem Einsatz Gottes zur Verwirklichung seines Heilsplans entsprechen.

Allerdings wird der Prophet bei der Ausübung seines Auftrages als Wortmittler Jahwes (V. 7b) immer wieder in lebensbedrohende Situationen hineingeraten (V. 8). Die Verse Jer 1, 15 f. zeigen, daß die in V. 8 nur allgemein anvisierte Gegnerschaft („vor ihnen“) jene Front im Gottesvolk meint, die, weil sie im Widerspruch zur Offenbarung Jahwes lebt und sich einer religiös-nationalen Ideologie verschrieben hat, prinzipiell gegen das Zeugnis des Propheten vom Kommen Gottes aufbegehrt und in einer fortgesetzten Anfeindung den Mittler zum Schweigen bringen will (vgl. Jer

¹⁸ Vgl. die Übersicht der vertretenen Positionen bei HERRMANN, 61 f.; dazu SEYBOLD, 43.

11, 21). Deswegen ist das Leiden des Propheten kein punktuellles Widerfahrnis mehr, sondern ein konstitutives Element seines Mittlertums. Weil aber das Lebensschicksal Jeremias im Geschichtsplan Jahwes aufgehoben (V. 5) und Gott daher mit seinem Propheten ist, wird dieser, ungeachtet des Ausmaßes der ihm entgegenschlagenden Anfeindung, nicht scheitern. Um diesen Aspekt noch stärker in den Vordergrund zu rücken, greift die Redaktion in 1, 8 mit der Aufforderung an den Propheten zur Furchtlosigkeit einerseits und der Zusicherung des Beistandes von seiten Jahwes andererseits auf entsprechende Elemente im deuteronomischen Jahwekriegsschema zurück (vgl. Dtn 20, 1–3; Jos 1, 9. 17), auf jene Formulare also, welche in der Schilderung der kriegerischen und die Existenz des Gottesvolkes gefährdenden Auseinandersetzungen Israels mit seinen Gegnern das Handeln Jahwes als allein geschichtsbestimmend herausstellen. Hier darf das bedrohte und im Bund mit Jahwe stehende Gottesvolk wie jetzt in Jer 1, 8 der Prophet, weil Jahwe auf seiner Seite steht, der Rettung vor den Feinden gewiß sein. Mit dieser Beistandszusage Jahwes ist der Einwand des Propheten endgültig abgewehrt; zugleich hat der Dialog zwischen Gott und dem Propheten sein Ende gefunden, was die Gottespruchformel am Schluß des Verses noch zusätzlich unterstreicht.

Die im folgenden (V. 9) einsetzende Szene der Wortübertragung, deren Verbindlichkeit der Text mit der Wahl eines *Perfectum declarativum* („siehe, ich lege meine Worte in deinen Mund“) nachdrücklich betont, greift inhaltlich gesehen auf die Verheißung eines künftigen Retters nach dem Vorbild des Mose aus Dtn 18, 15–18 zurück, wobei auf der Ebene der Darstellung die Aussage Dtn 18, 18 in Szene gesetzt und dramatisiert wird. Dieses Stilmittel, das auch an anderer Stelle im Alten Testament¹⁹ zur Profilierung einer theologischen Aussage eingesetzt wird, lenkt hier den Blick auf die herausgehobene Stellung Jeremias innerhalb der Reihe seiner Vorgänger im Amt: Jeremia soll in der Nachfolge und nach dem Vorbild des Mose in der Auseinandersetzung mit den Sündern im eigenen Volk das Wort Gottes verkünden (vgl. Jer 5, 14).

Die beiden Visionen im Zentrum des redaktionellen Berufungsberichtes weisen auf den dieser Sendung des Propheten übergeordneten Plan Jahwes hin. Formal gesehen repräsentiert die erste Vision den Typus einer Wortassonanzvision, d. h. einer Vision, die mittels eines Wortspiels die Verbindung zwischen dem Geschauten und seiner Deutung herstellt. Ein „Mandelbaumzweig“ (*šāqēd*) wird dem Propheten zum Gleichnis für die Einsicht, daß Gott selbst über die Ausführung seines Wortes „wacht“

¹⁹ Vgl. die Aufnahme von Jer 15, 16 in Ez 3, 1 f. und die Ausgestaltung von Ez 37, 11 in Ez 37, 1–10.

(*šōqēd*) und daß Jeremia, so wird man schlußfolgern dürfen, als Prophet daher nicht vergeblich reden wird. In dieser Hinsicht reflektiert die Darstellung auf die spezielle Verkündigungssituation Jeremias, der zeit seines Lebens mit der Schwierigkeit leben mußte, daß sein Gerichtswort den Adressaten unverständlich blieb und den Gegnern Anlaß bot, mit einem theologischen Gegenprogramm seine Botschaft in Frage zu stellen. Nach Ausweis der Konfessio Jer 17, 15 sehnen die Kontrahenten des Propheten das Eintreffen des Gotteswortes geradezu herbei, weil sie – anders als Jeremia – der Bestätigung von Seiten Jahwes gewiß sind. Auch die Mittlerklage Jer 18 bietet in V. 18 ein Zeugnis für die Selbstsicherheit der Prophetengegner, die es sich gestatten, dem Wort Jeremias auszuweichen, und die ihn mit ihrer eigenen Verkündigung mundtot machen wollen: „... Auf, schlagen wir ihn mit der Zunge und achten wir nicht auf seine Worte.“²⁰ Angesichts dieser Verhärtung gegenüber der prophetischen Botschaft und der damit verbundenen Funktionalisierung des Gotteswortes hält die Redaktion in 1, 10–11 fest, daß Gott über sein Wort wacht und daß er ungeachtet aller „selbsterdachten Visionen“ (Jer 23, 16) dessen Eintreffen garantiert.

In der zweiten Vision wird ein zum Kochen gebrachter Kessel, der, weil von Norden her geneigt, überzulaufen droht, dem Propheten zum Sinnbild für das Gericht, das von Norden her seinen Ausgang nehmen wird (V. 13–14). Die in der prophetischen Unheilsverkündigung eingesetzte Vorstellung vom „Unheil aus dem Norden“, für deren Tradierung auch historische Erinnerungen an große Völkerverschiebungen in der Vorzeit eine Rolle spielten, ist ein Motiv, das wohl dem Mythos des vorisraelitischen Jerusalem entstammt. Im Horizont des Jahweglaubens findet die Vorstellung vom Unheil aus dem Norden eine Anwendung auf fremde Völker als Strafwerkzeug Jahwes, aber dann auch auf den eschatologischen Völkersturm auf den Zion (vgl. Ez 38–39; Sach 12; 14). Im Verlauf der Geschichte Israels wurde diese Vorstellung vom Norden als Unheilsrichtung jeweils neu konkretisiert und aktualisiert. So meint Jesaja, wenn er den nördlichen Feind beschwört, der als Strafwerkzeug Jahwes das Gericht am bundbrüchigen Gottesvolk vollziehen wird, die Weltmacht Assur (Jes 5, 22–29; 10, 7–11. 28–32; 14, 24–27), Jeremia aber das babylonische Reich (Jer 4, 6; 6, 1. 22; 13, 20; 25, 9 ff.)²¹. Beide Visionen wollen somit aus der

²⁰ Zur Übersetzung und Interpretation vgl. BRANDSCHEIDT, Gotteszorn und Menschenleid, 270 f. 274.

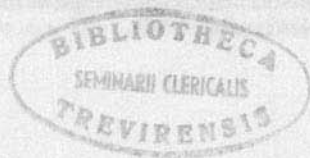
²¹ Zur Vorstellung des Unheils aus dem Norden vgl. A. LAUHA, Zaphon. Der Norden und die Nordvölker im Alten Testament (AASF 49.2), 1943; W. THIEL, „Von Norden her wird das Unheil eröffnet“. Zu Jer 1, 11–16, in: Prophet und Prophetenbuch (FS O. Kaiser), BZAW 185, 1989, 231–233.

Rückschau der nachexilischen Zeit hervorheben, daß der Untergang Judas 586 v. Chr. kein politisches Mißgeschick war, sondern ein von Gottes Zorn gewolltes Gericht am Bundesvolk, in dem sich die Prophetie Jeremias – im Gegensatz zu der religiös-nationalen Ideologie seiner Gegner – in Wahrheit als Jahwes Wort erwiesen hat.

Die Erläuterung des in V. 14 anvisierten Gerichts in V. 15 f. präzisiert weniger die politischen Umstände als vielmehr den theologischen Aspekt des Geschehens. Ein bestimmter Feind, der als Strafwerkzeug Jahwes dessen Zorngericht vollzieht, wird in V. 15 nicht genannt; dadurch aber wird um so mehr der Blick auf Jahwe als die allein geschichtsbestimmende Größe gelenkt. Er ruft das Tribunal der Nordvölker zusammen, die Jerusalem, seine Mauern und darüber hinaus alle Städte Judas belagern werden. Mit dieser Steigerung des historischen Geschehens von 586 v. Chr. und seiner Ausweitung ins Universale unterstreicht die Redaktion nachdrücklich, daß bei einer Deutung des Untergangs von Jerusalem nicht von einer für Juda mißlichen politischen Konstellation auszugehen ist, sondern von dem gestörten Verhältnis des Volkes zu seinem Gott, der die Stadt, auch wenn sie der Ort seiner Offenbarungsgegenwart ist, dem Zugriff der Völker ausliefert. In diesem Zusammenhang nennt V. 16 die Gründe des göttlichen Vorgehens und läßt zugleich den Maßstab des Urteils erkennen. Der in V. 14 im Sinne von „Unheil/Gericht“ verwandte Terminus *rā'āh* wird in V. 16 mit anderer Konnotation aufgegriffen. Dadurch, daß die Redaktion ihn hier unter dem Aspekt der moralischen Kategorie „Bosheit“ einsetzt, unterstreicht sie den zwischen dem Handeln des Volkes und seiner Strafe bestehenden Tun-Ergehen-Zusammenhang, wobei sie nachfolgend den Charakter des Bundesbruchs in traditionellen Wendungen (vgl. Jer 19, 3 f.; 22, 8 f.; 44, 3. 7 f.; 2 Kön 22, 16) verdeutlicht. Dabei hebt die Redaktion hervor, daß Jahwes Gericht kein Willkürakt ist, dem der Mensch ohnmächtig preisgegeben wird, sondern Reaktion auf die Sünde des Menschen, deren verderbenbringenden Weg der Mensch zu Ende gehen muß und deren Wesen V. 16 in geradezu klassischer Weise bestimmt: Sünde ist Abkehr von Gott und Hinwendung zur Kreatur. Wer den wahren Gott aus seinem Lebensbereich verdrängt, füllt den leer gewordenen Platz mit dem Werk seiner Hände, was nichts anderes heißt, als daß der Mensch geschaffene Größen, unter anderem sich selbst, vergötzt.

Der Schlußabschnitt lenkt den Blick zurück auf den Auftrag des Propheten. Mit betont an den Anfang gesetztem „du aber“ wird in V. 17 die Aufforderung eingeleitet, daß der Prophet sich gürten, auftreten und zu seinen Hörern sprechen soll, was ihm Jahwe gebietet. Das Verbum „sich gürten“ drückt in diesem Zusammenhang die Bereitschaft des Propheten

zur Übernahme seiner Aufgabe aus. Da nämlich durch das Anlegen des Gürtels das weite Gewand, damit es bei Unternehmungen nicht hinderlich ist, gerafft wird, gilt das Sich-Gürten vielerorts im Alten Testament als Sinnbild des Aufbruchs und des Sich-Rüstens (2 Kön 14, 29; 9, 1). Der Unbedingtheit des prophetischen Auftretens entspricht in V. 17b eine Ermahnung Jeremias zur Abwehr des Erschreckens, die durch das Wortspiel mit der Wurzel *hātat*, die einmal im Nifal, dann aber im Hifil gebraucht wird, eine besondere Intensität erhält. Die Aufforderung zur Furchtlosigkeit in 1, 8 hatte dem Propheten vor Augen geführt, daß er einem Hörerkreis das Gericht ansagen muß, der von seiner Botschaft nichts wissen will und daß er folglich als Gotteszeuge der Standfestigkeit in dieser Auseinandersetzung bedarf. In 1, 18 hingegen steht nicht das furchtlose Auftreten des Propheten zur Debatte. Vielmehr wird er angesichts des ihm entgegenkommenden Widerstandes angehalten, seinem Entsetzen darüber Einhalt zu gebieten und nicht aus Angst oder Unsicherheit seine Sendung zu verraten, damit ihm nicht ein größerer Schrecken, nämlich die Erfahrung des richtenden Gottes, zuteil werde. Mit dieser Aussage weist die Redaktion auf eine Anfechtung hin, die Jeremia am eigenen Leibe erfahren hat. Nach Ausweis der Konfessio Jer 17 gerät der Prophet, als er das ganze Ausmaß des göttlichen Zorngerichtes erahnt, in Bedrängnis und Schrecken, nicht vor den kommenden Ereignissen allein, sondern noch mehr vor dem kommenden Gott. Ist das noch der Gott der Verheißung, der alle Wege seines Volkes begleitet und mit seinem Wort dessen Geschichte erhellt hat? So bittet Jeremia, der sein Wissen um Gott und damit seine Sendung gefährdet sieht, in Jer 17, 18, daß Jahwe nicht ihm, dem Gotteszeugen, zum Schrecken werde, sondern denen, die in ihrer Anmaßung glauben, an seinem Wort vorbeigehen zu können. Es ist nur folgerichtig, daß die Redaktion den Berufsbericht in 1, 19 mit einem Blick auf die Anfeindung des Propheten beschließt. Allerdings spricht V. 19 nicht einfach nur von einer Befehdung des Propheten, sondern von einem „Krieg“ (*milham*), d. h. von einer Aggression, die, weil sie gegen den Gotteszeugen gerichtet ist, widergöttliche Züge trägt. Auch die deuteronomistische Redaktion der Mittlerklage Jer 11 hat eben diesen Aspekt der Opposition gegenüber dem Propheten in Jer 11, 21 eingetragen: „Darum – so spricht Jahwe gegen die Leute von Anatot, die mir nach dem Leben trachten und sagen: Du darfst nicht als Prophet im Namen Jahwes auftreten, wenn du nicht durch unsere Hand sterben willst.“ In diesem Widerstand gegen den Propheten kommt zum Ausdruck, was die Darlegung des Sündenfalls in Gen 3, 1–7 auf ihre Art sagt: Daß nämlich der Mensch in seinem Widerstand gegen Gott der Macht des Bösen Raum gibt und deren Auflehnung in seinem geschichtlichen Handeln nachvollzieht.



Darum also gibt es ein „gewaltsames Geschick der Propheten“²², die einen dämonischen Widerstand gegen Gott und sein Wort aushalten und bewältigen müssen. In diesem „Krieg“ steht der Prophet jedoch nicht allein; vielmehr wird ihm das Mitsein Jahwes zugesagt, der das Leiden des Propheten aufgrund seines Zeugnisses für Gott mitträgt und ihn nicht scheitern läßt. So gesehen deutet Jer 1 ein Mitleiden Gottes an, das nach Ausweis des Neuen Testaments in Jesus Christus, der die Sünde der Welt ans Kreuz trug, erst in letzter Konsequenz sichtbar wurde.

b) Beobachtungen zur Erweiterung der Komposition

Die Nachträge 1, 10 und 1, 18 stammen aus der nachexilischen Zeit und verdeutlichen einerseits den erweiterten Geltungsbereich der prophetischen Verkündigung und andererseits die theologische Aktualität der prophetischen Existenz Jeremias als Paradigma für das religiöse Selbstverständnis der nachexilischen Gemeinde. Im Rückblick auf die Bestimmung Jeremias zum Völkerpropheten in 1, 5 erläutert die Aussage in 1, 10 die Auswirkung seines Einsatzes mit einer Infinitivreihe, die in verschiedener Gestalt mehrmals im Jeremiabuch begegnet, wobei unter den Belegen Jer 18,7–10 mit seiner universalen Ausrichtung dem Vers 1, 10 am nächsten steht. Was aber in Jer 18 als Ausdruck der heilsgeschichtlichen Souveränität Jahwes bei der Führung Israels und der Völker gedacht ist, wird in Jer 1, 10 als Wirkung des prophetischen Zeugnisses beschrieben: Jeremia ist von Jahwe bestellt worden über Völker und Königreiche, auszureißen und einzureißen, zu vernichten und umzustürzen, aufzubauen und einzupflanzen. Daß die Infinitive „aufbauen“ und „einpflanzen“ als Eröffnung einer neuen heilsgeschichtlichen Zukunft die Reihe der Infinitive über das richtende Handeln Gottes beschließen und durch die asymmetrische Verteilung (vgl. die Setzung des Atnach) sogar von diesen abgesetzt sind, hat seinen guten Grund. Zum einen will die Redaktion durch diese Abfolge unmißverständlich auf das heilvolle Ziel auch des richtenden Handelns Gottes hinweisen und dabei die Erkenntnis einüben, daß erst das Gericht Jahwes getragen und bewältigt werden muß, bevor die Heilung Gottes wirksam werden kann. Zum anderen aber lenkt die Redaktion mit dieser Art der Aussagenreihe den Blick auf eine für das Gottesvolk veränderte Situation in der Völkerwelt hin, in der die mit dem Wort Jeremias verbundenen segensreichen Konsequenzen sichtbar werden. Zeitgeschichtlich gesehen kann damit nur das Ende der babylonischen Unterdrückung und das Aufkommen der persischen Weltmacht gemeint

²² Vgl. die diesem Thema gewidmete Monographie von O. H. STECK, *Israel und das gewaltsame Geschick der Propheten. Untersuchungen zur Überlieferung des deuteronomistischen Geschichtsbildes im AT, Spätjudentum und Urchristentum* (WMANT 23), Neukirchen 1967.

sein, als sich für Israel, dem aufgrund der konzilianten persischen Reichspolitik die Rückwanderung nach Jerusalem und der Wiederaufbau des Tempels gestattet wurden, ein neuer heilvoller Weg in der Geschichte auftat. In diesem Kontext gesehen zeigt die Verbindung der Aussage 1, 10 mit dem liturgischen „heute“, daß erst jetzt, d. h. im Hinblick auf den neuen Weg des Gottesvolkes in der nachexilischen Zeit, die Sendung des Propheten, zu der er von Anfang an eingesetzt (*hiphqid*) war, zu ihrem von Gott intendierten Ziele gelangt ist.

In kraftvollen Bildern beschreibt V. 18 darum die Unangreifbarkeit und Stärke des Propheten, den seine Gegner zu dessen Lebzeiten keineswegs als „unüberwindliche Mauer“ und „eiserne Säule“ ansahen und ihm daher entsprechenden Widerstand leisteten. Aber auch wenn sie ihn letztlich nicht bezwingen konnten und Jeremia sich somit in der Tat als unbesiegbar erwiesen hat, geht es in V. 18 nicht mehr um die Deutung der historischen Lebensumstände des Propheten, sondern um die vertiefte Einsicht in die Festigkeit des von Jeremia verkörperten Glaubens. Schon die Redaktoren der jeremianischen Konfessionen haben, als sie die Mittlerklagen zu Klagen des leidenden Gerechten bearbeiteten, den Gliedern des Gottesvolkes das Glaubensbeispiel des Propheten als heilsamen Weg vor Augen gestellt. Wer immer nämlich in Erkenntnis seiner Schuld den Weg der Umkehr in Ausrichtung auf den Propheten beschreitet, kann wie dieser betend seine Not vor Gott tragen (17, 12 f.) und darf auf die Rettung durch Jahwe vertrauen (20, 10–13)²³. Die in 1, 18 zur Verdeutlichung dieser Funktion des Propheten eingesetzten Bilder sind innerhalb der Forschung in verschiedener Weise gedeutet worden, ohne daß man hier eine letzte Übereinstimmung erzielt hätte²⁴. Es fällt immerhin auf, daß die Elemente Stadt, Mauern und Säule in den Geschehenszusam-

²³ Vgl. BRANDSCHEIDT, Gotteszorn und Menschenleid, 292–294.

²⁴ HERRMANN (Jeremia, 82) sieht das Bild von den ehernen Mauern im ägyptischen Vorstellungskreis beheimatet, wo es als Epitheton des Pharaos verwandt wird und dessen Schutzfunktion für das Land umschreibt. Die Übertragung dieser Vorstellung auf den Propheten Jeremia, der als Repräsentant des göttlichen Wortes selbst geschützt ist und Schutz zu gewähren vermag, fügt sich sicher gut in die Jeremiainterpretation ein. Allerdings gesteht HERRMANN bei dieser Herleitung des Bildes zu, daß es nicht exakt nachweisbar ist, auf welchem Wege der Ausdruck von Ägypten her in das Jeremiabuch gelangt sein könnte. Zur ägyptischen Herkunft der Säulenmetaphorik und ihre Übertragung auf Jeremia im Sinn einer gottgewollten Stabilität des Berufenen vgl. auch M. GÖRG, Die „eisernen Säulen“ (1 Reg 7, 15) und die „eiserne Säule“ (Jer 1, 18). Ein Beitrag zur Säulenmetaphorik im Alten Testament, in: Prophetie und geschichtliche Wirklichkeit im alten Israel (FS S. Herrmann), Hg. R. Liwak und S. Wagner, Stuttgart 1991, 134–154. E. RUPRECHT hingegen bezieht die Bilder auf die Ausrüstung des Jeremia, der von Jahwe wie ein „Weltherrscher“ ausgestattet wird und deutet demzufolge den kriegesischen Aspekt der Symbole aus. Die „eherne Mauer“ ist die

menhang von 586 v. Chr. gehören. Hier wurden „Stadt“ und „Mauern“ geschleift, sank der Tempel in Schutt und Asche, wurden seine „Säulen“ von Nebukadnezar nach Babel verschleppt (Jer 27, 22; 52, 21–27). Die ideologische verbrämte Verkündigung der sogenannten Heilspropheten von der Unzerstörbarkeit der von Jahwe erwählten heiligen Orte (Jer 7, 4; 28, 1 ff.) hatte sich damit als Trug erwiesen. Denn nicht die Stadt als solche und auch nicht der steinerne Bau des Tempels garantieren den erstrebten Schutz, sondern allein die Verbindung mit dem Gott, der sich in seinem Wortmittler bezeugt hat. Die Tatsache, daß die in 1, 18 mit der Präposition *l'* eingeführten Gruppen sichtlich die Geschichtsepoche der vorexilischen Zeit im Blick haben, der hier mit Verweis auf die Unüberwindlichkeit des Propheten ein Urteil gesprochen wird, läßt vermuten, daß sich in 1, 18 die Theologie der nachexilischen Zeit einen Ausdruck verschafft hat, die die Zionsgemeinde als den geretteten Rest (vgl. Jes 4, 3; Sach 1, 4–17) in ihrer Konzentration auf den Propheten als Glaubensparadigma bestätigen will. Insbesondere das in 1, 18 eingesetzte liturgische „heute“ stützt die Annahme, daß der Prophet repräsentativ für das Kollektiv des begnadigten Volkes zu der Garantie der Errettung durch Gott wird, die man zuvor vergeblich und in falscher Weise bei den anderen Haftpunkten des

Mauer, die aus den mit Erz beschlagenen Schilden einer Schlachtreihe schwer bewaffneter Krieger gebildet wird. Die „eiserne Säule“ ist ein überdimensional großes Exemplar des „eisernen Stabes“ von Ps 2, 9. Jeremia ist so gesehen das Herrschaftsinstrument, mit dem Jahwe vernichtende Schläge ausführt (Ist die Berufung Jeremias im „Jünglingsalter“ und seine „Frühverkündigung“ eine theologische Konstruktion der deuteronomistischen Redaktion des Jeremiabuches?, in: Schöpfung und Befreiung, FS C. Westermann, Hg. R. Albertz u. a., Stuttgart 1989, 79–91). Einen interessanten Vorschlag zur Deutung des Bildes von der „eisernen Säule“ gibt G. FISCHER in seinem Beitrag „Ich mache dich . . . zur eisernen Säule (Jer 1, 18). Der Prophet als ein besserer Ersatz für den untergegangenen Tempel, in: ZKTh 116 (1994) 447–450. FISCHER sieht in diesem Element einen Hinweis auf die von Nebukadnezar nach Babel verschleppte Tempelsäule (vgl. Jer 27, 22 und 52, 21–23). Aus diesem Textbefund zieht er die Schlußfolgerung, daß Gott das in Jer 52 verlorengegangene Stütz- und Dekorationselement des Tempels durch den Propheten ersetzt und der Prophet somit bereits vom Anfang des Buches her ein besserer Ersatz für dieses dem Glauben bisher wesentliche Gebäude sei (449). So richtig der Bezug des Bildes auf die verschleppte Tempelsäule ist, die scharfe Entgegensetzung von Tempel und Prophet läßt sich weder aus der Botschaft des Propheten noch aus der exilisch-nachexilischen Verkündigung rechtfertigen. Beispielsweise kritisiert Jeremia in Jer 26 (vgl. Jer 7) nicht den Tempel als solchen, sondern dessen ideologische Verbrämung im Sinn einer absolut verstandenen Erwählung, die eine Preisgabe des Tempels aufgrund der Verschuldung Israels grundsätzlich ausschließen will. In der nachexilischen Theologie gewinnt der wiedererbaute Tempel sogar eminent heilsgeschichtliche Bedeutung und wird als Zeichen der Identität Israels als Gottesvolk angesehen (vgl. Hag 1–2). Was FISCHER jedoch richtig gespürt hat, ist die Tatsache, daß in der nachexilischen Zeit die mit dem Tempel verbundenen Heilerwartungen teilweise personalisiert werden (vgl. Anm. 25).

Glaubens gesucht hat. Aus diesem Grund können jetzt Vorstellungen, die sich an der Festigkeit der Stadt und des Tempels orientieren, zum Anlaß einer Präzisierung werden, welche die Personalisierung der Theokratie in der nachexilischen Zeit im Auge hat²⁵. So gesehen hat die Aussage von der Unüberwindlichkeit des Propheten in 1, 18 eine doppelte Funktion: Den Frommen, die den Weg der Umkehr in Ausrichtung auf den Propheten gehen, wird Jeremia Paradigma der eigenen Glaubensexistenz sein und in seiner Stärke den Schutz des Gottesbundes verkörpern. Für diejenigen aber, die nach wie vor dem prophetischen Zeugnis Widerstand leisten und die die Existenz des Gotteszeugen am liebsten ausgelöscht sähen, wird er zur befestigten Stadt, zu ehernen Mauern, zu einer eisernen Säule, an dem letztlich die ganze in Opposition zu Jahwe stehende Welt – denn das will der Glossator mit dem Zusatz „gegen das ganze Land“ (vgl. zum Ausdruck auch Jer 15, 10) verdeutlichen – immer wieder aufs neue scheitern wird (vgl. Jer 15, 20).

Eines sollte am Ende der Interpretation des jeremianischen Berufungsberichtes noch bedacht werden: Die Tatsache nämlich, daß die Redaktion mit 1, 18 den Zusammenhang der Verse 1, 17.19 unterbricht und daß somit V. 19 nach wie vor den Schluß des Berufungsberichtes bildet. Mit dem dortigen Hinweis auf den aggressiven, kollektiven Widerstand gegenüber dem Propheten als Schlußwort nach 1, 18 gibt die Redaktion zu verstehen, daß sich die Verschuldung gegenüber dem Propheten nicht auf bestimmte Gruppen (V. 18) festlegen läßt. Die Gefahr eines Scheiterns im Hinblick auf das prophetische Zeugnis droht auch der geretteten Restgemeinde nach dem Exil. Dennoch darf sie gewiß sein, daß sie, wenn sie dem Wort und dem Weg des Propheten Jeremia treu bleibt, zwar wie er ein Zeichen des Ärgernisses in der Welt sein wird, aber auch, weil Gott auf ihrer Seite steht, nicht überwunden werden kann. So erweist sich von der Lektüre der letzten Verse des Berufungsberichtes her noch einmal die tiefe Wahrheit der Beauftragung Jeremias, dessen Sendung theologisch gesehen erst in der nachexilischen Zeit, als das Gottesvolk in der „Wüste der Völker“ (Ez 20, 35) lebt, zu ihrem eigentlichen und von Anfang an von Gott intendierten Ziel gelangt; denn noch bevor er im Mutterschoß gebildet wurde, war Jeremia bereits von Jahwe zum Propheten bestimmt und „bestellt über Völker und Königreiche, auszureißen und einzureißen und zu vernichten und umzustürzen, aufzubauen und einzupflanzen“ (V. 10).

²⁵ Diese Denkweise berührt sich mit der in Ps 8, 3 beschriebenen Auffassung von der neu geschaffenen Zionsgemeinde („Kinder und Säuglinge“) als dem für alle Feinde unüberwindlichen „Bollwerk“, das darum feststeht, weil Jahwe es „gegründet hat“, wie er den Zion (Jes 14, 32; 28, 16) und den nachexilischen Tempel (Sach 4, 9; Esr 3, 10) „gründete“ (*jasad pi.*). Vgl. BRANDSCHEIDT, Messias und Tempel – Die alttestamentlichen Zitate in Mt 21, in: TThZ 99 (1990) 36–48.47.

Beobachtungen zu Psalm 23¹

Ps 23 gilt als einer der bekanntesten Texte des Alten Testaments, jedenfalls, was seinen ersten Satz angeht: „Der Herr“, Jahwe also, „ist mein Hirte.“ Zunächst seien zwei Übersetzungen des Psalms, eine Arbeitsübersetzung und die Einheitsübersetzung nebeneinander gestellt:

Arbeitsübersetzung:

1. ...
Jahwe: mein Hirt ist er,
ich bin ohne Mangel.
2. Auf grünen Auen
läßt er mich lagern,
zu Wassern der Ruhe
geleitet er mich.
3. Meine Seele läßt er wiederkehren,
er führt mich auf Bahnen des Heils
um seines Namens willen.
4. Auch wenn ich gehe im
Tal des Todesschattens,
ich fürchte nichts Böses,
denn du, du bist bei mir.
Dein Stab und dein Stock,
sie trösten mich.
5. Du bereitest vor meinem
Angesicht den Tisch
gegenüber meinen Bedrängern.
Da salbst du mit Öl mein Haupt,
mein Becher ist übervoll.
6. Nur Gutes und Huld folgen mir
alle Tage meines Lebens,
so „wohne ich“ im Haus Jahwes
auf die Länge der Tage.

Einheitsübersetzung:

1. ...
Der Herr ist mein Hirte,
nichts wird mir fehlen.
2. Er läßt mich
lagern auf grünen Auen,
und führt mich zum
Ruheplatz am Wasser.
3. Er stillt mein Verlangen;
er leitet mich auf rechten Pfaden,
treu seinem Namen.
4. Muß ich auch wandern
in finsterner Schlucht,
ich fürchte kein Unheil;
denn du bist bei mir,
dein Stock und dein Stab
geben mir Zuversicht.
5. Du deckst mir den Tisch
vor den Augen meiner Feinde.
Du salbst mein Haupt mit Öl,
du füllst mir reichlich den Becher.
6. Lauter Güte und Huld werden
mir folgen mein Leben lang,
und im Haus des Herrn darf
ich wohnen für lange Zeit.

¹ Vortrag, gehalten am 27. April 1994 bei der Akademischen Feier, zu der der Arbeitsbereich Alttestamentliche Literatur an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Freiburg i. Br. anlässlich des 80. Geburtstages von Prof. em. Alfons Deissler eingeladen hatte. – Der Vortrag wurde für die Veröffentlichung am Anfang und am Schluß geringfügig gekürzt und durch einige Fußnoten ergänzt; im übrigen wurde die Form des Vortrags beibehalten.

Für diesen Vortrag habe ich drei Gesichtspunkte, drei Teilprobleme dieses kurzen Psalms ausgewählt, gehe also in drei Schritten vor, um die Worte dieses Psalms aufzuschließen.

I.

Ich beginne mit einigen grammatikalischen Bemerkungen zum ersten kurzen Satz, der den Ps 23 eröffnet, und der ihn so eröffnet, daß er die Eigenart und den Inhalt von Ps 23 im ganzen bestimmt. Der Psalm beginnt mit den beiden Wörtern: „*JHWH ro'î*: Jahwe (ist) mein Hirt.“ Dieser Satz weist kein Zeitwort, kein Verb auf, sondern nur Nomina: den Eigennamen Jahwe und das Substantiv Hirt, das durch ein enklitisches Suffix, durch das Pronomen „mein“ näher bestimmt ist. Er ist also ein verbloser, ein „reiner“ Nominalsatz.

Ein Verbalsatz, ein Satz also, der in der Hauptsache von einem Zeitwort, von einem Verb lebt, gibt einen Vorgang wieder, er erzählt, was geschieht, was sich einmalig oder immer wieder oder auch dauernd vollzieht. Dagegen schildert ein Nominalsatz einen Zustand, er sagt, was immerwährend ist. Mit einem solchen Nominalsatz also beginnt Ps 23: „Jahwe ist mein Hirte“, „Jahwe: mein Hirte ist er“, „Jahwe: er ist der Hirte – für mich.“

Man unterscheidet nun grundlegend zwei Arten von Nominalsätzen. Die eine Art sind Sätze, bei denen das eine Nomen indeterminiert ist, im Deutschen also den unbestimmten Artikel oder auch gar keinen Artikel bei sich hat. Ein solcher Nominalsatz wäre etwa der: „Jahwe ist Hirte“, „Jahwe ist ein Hirte.“ Was bedeutet dieser Satz? Er setzt voraus, daß es da und dort Hirten, also mehrere Hirten gibt, und er teilt mit, daß auch Jahwe ein solcher Hirte ist, vielleicht ein Hirte in einem ausgezeichneten, ganz besonderen Sinn, dennoch aber ein Hirte unter anderen Hirten. Dieser Satz weist Jahwe der Kategorie, der „Klasse“ „Hirte“ zu. Man kann ihn deshalb einen „klassifizierenden Nominalsatz“ nennen². Wenn man weniger den Inhalt des gesprochenen Satzes, sondern mehr den Vorgang des Sprechens im Auge hat, den Vorgang also, der sich zwischen dem, der spricht, und dem, der hört oder liest, abspielt, kann man einen Satz von der Art „Jahwe ist (ein) Hirte“ eine „nominale Mitteilung“ nennen³: Der Sprecher teilt dem, der seine Rede hört, mit, was Jahwe nach seinem Wissen und seiner

² Vgl. z. B. R. J. WILLIAMS, *Hebrew Syntax: an Outline*, Toronto 1988, § 577; E. JENNI, *Lehrbuch der hebräischen Sprache des Alten Testaments*, Nr. 7.3.1.2 und 8.3.4.

³ So D. MICHEL, *Nur ich bin Jahwe*, in: *ThViat* 11 (1973) 145–156. 146.

Meinung nach ist: Eben ein Hirte. Das Hirtesein, das vielen zukommt, kommt auch ihm zu, kann auch von ihm ausgesagt werden.

Die zweite Art von Nominalsätzen ist dadurch gekennzeichnet, daß beide Nomina, beide Pole, die man herkömmlich Subjekt und Prädikat nennt, determiniert sind, im Deutschen also beide den bestimmten Artikel oder ein Äquivalent davon aufweisen. Ein solcher Satz wäre etwa der: „Jahwe ist der Hirte“, also der Hirte schlechthin, der einzige Hirte, der das, was Hirtesein meint, auf einzigartiger Weise in sich trägt, auf eine Weise, die bei keinem der vielen anderen Hirten gegeben ist.

Was bedeutet ein solcher Nominalsatz, in dem beide Pole, „Subjekt“ und „Prädikat“ determiniert sind? Er setzt eine Art Gleichheitszeichen, er „identifiziert“ sein „Subjekt“ mit seinem „Prädikat“. Jahwe, das ist dasselbe, ist derselbe, wie Hirte schlechthin, Jahwes Identität ist dieses besondere, einmalige Hirtesein. Einen solchen Nominalsatz kann man im Unterschied zu einem „klassifizierenden“ einen „identifizierenden Nominalsatz“ nennen⁴, und wenn man auch hier nicht zuerst auf den Inhalt, sondern auf den Vorgang der Kommunikation zwischen Sprecher und Hörer blickt, kann man ihn im Unterschied zu einer „nominalen Mitteilung“ eine „nominale Behauptung“ nennen⁵: Der Sprecher behauptet gegenüber dem, der ihn hört, daß Jahwe der Hirte schlechthin, der einzige wahre Hirte ist.

Eine solche Behauptung im Bereich des Religiösen, in dem Bereich, in dem ein Mensch von sich und seinem Gott spricht, in dem ein Mensch ausspricht, woran er sich im ganzen und im letzten hält, nennt man nun gemeinhin ein Bekenntnis. „Jahwe ist mein Hirte“ ist ein solcher „identifizierender Nominalsatz“, eine solche „nominale Behauptung“ im Bereich des Religiösen, ist also ein Bekenntnis. Für den Beter ist Jahwe einer und einzig, und auch sein Hirtesein ist eines und einzig. Der Beter sagt nicht, daß es für ihn mehrere Hirten gibt oder auch nur geben könnte, und einer von diesen sei eben Jahwe. Sondern er sagt: Jahwe ist mein Hirte und mein Hirte ist Jahwe – nichts anderes als Jahwe hat er im Blick, und ihn allein als seinen einzigen Hirten. Ps 23 beginnt also mit einem Bekenntnis, und zwar mit einem Bekenntnis nicht des Volkes, sondern eines einzelnen. Ein einzelner spricht von Jahwe in der dritten Person und bekennt sich zu ihm als zu seinem Hirten.

Worauf nun legt der Beter das Gewicht, was genau will er in diesem Bekenntnis bekennen? Um diese Frage zu beantworten, müßte man

⁴ Vgl. WILLIAMS, a. a. O. § 578; JENNI, a. a. O.

⁵ So MICHEL, a. a. O.

wissen, was für ihn das „Subjekt“ und was für ihn das „Prädikat“ seines Bekenntnisses ist, denn auf dem „Prädikat“ eines Nominalsatzes liegt der Ton⁶. Manche Grammatiker meinen, es gäbe in solchen hebräischen Nominalsätzen eine regelhafte Reihenfolge von Prädikat und Subjekt: Das Subjekt stünde „in der Regel“ an erster Stelle. Man muß aber von dieser Regel so viele Ausnahmen annehmen, daß es mit dieser Regel nicht weit her sein kann⁷. Aufgrund der Wortfolge 1. Jahwe 2. mein Hirte läßt sich kaum entscheiden, was in diesem Bekenntnissatz „Subjekt“ und was „Prädikat“ ist. –

Nun grenzt das „Prädikat“ eines Satzes sein „Subjekt“ ein, und grenzt es damit auch von anderem ab, grenzt es aus anderem aus. Das Prädikat hat also immer eine Negation, ein „Nicht“ bei sich: „Das da“ als „Subjekt“ „ist dieses“ als „Prädikat“, und ist damit nicht etwas anderes. Hilft diese Eigenart des „Prädikats“, eine Negation zu implizieren, das „Prädikat“ dieses Satzes zu finden? Wo wird in diesem Satz eine Negation impliziert, bei Jahwe oder bei „mein Hirte“?

Beides wurde in der exegetischen Literatur schon vertreten. Die einen sagen, in V. 1 sei „mein Hirte“ Prädikat. Dann würde der Beter bekennen: Jahwe ist mein Hirte, und nicht etwa mein Richter, oder der Ahnder meiner Verfehlungen, oder für mich ein Mietling, der flieht, wenn er den Wolf kommen sieht, oder irgend etwas sonst: „Jahwe ist mein Hirte“, und nicht mein Wolf, mein Feind, mein Schädiger⁸. Meistens aber wird umgekehrt gesagt, Jahwe sei hier Prädikat, Jahwe habe also hier eine Negation, ein „Nicht“ bei sich. Das Bekenntnis würde dann meinen: mein Hirte ist Jahwe

⁶ JENNI, a. a. O. Nr. 8.3.4.1 meint, daß bei identifizierenden Nominalsätzen „eine Unterscheidung von Subjekt und Prädikat . . . nicht sehr sinnvoll“ sei. Wenn man aber nach dem „mubtada“, dem schon Bekannten als dem eigentlichen „Subjekt“ und nach dem „chabar“, dem Neuen als dem eigentlichen „Prädikat“ fragt (zu dieser Terminologie s. u.), scheint auch bei solchen Sätzen diese Unterscheidung sehr wohl sinnvoll, ja für ihr genaues Verständnis sogar notwendig zu sein: Der identifizierende Nominalsatz „2 + 3 (als ‚mubtada‘) = 5 (als ‚chabar‘)“ ist offensichtlich etwas anderes als „5 (als ‚mubtada‘) = 2 + 3 (als ‚chabar‘)“ – oder auch „= 2 + 2 + 1 (als ‚chabar‘)“ usw. Allenfalls bei vollständigen Tautologien mag eine Unterscheidung von „mubtada“ und „chabar“ „nicht sehr sinnvoll“ sein, also z. B. bei dem Satz „5 = 5“. Jedoch könnte es bei einer Tautologie gerade auf die Behauptung der Selbigkeit ankommen, so daß das Gleichheitszeichen das eigentliche Neue, das „chabar“ wäre, und somit sogar bei solchen tautologischen Sätzen die Frage nach dem „chabar“ sinnvoll sein kann.

⁷ Vgl. z. B. die Formulierung von O. GRETER, Hebräische Grammatik für den akademischen Unterricht, München 1967, § 94 h: „Die natürliche Wortfolge im Nominalsatz ist: Subjekt – Prädikat. Doch ist das Prädikat meist vorangestellt . . .“

⁸ So z. B. L. KÖHLER, Psalm 23, in: ZAW 68 (1956) 227–234. 228.

und nicht ein anderer, sei es ein anderer Gott, sei es ein Mensch⁹. – Es ist offensichtlich, daß dieses Bekenntnis einen je anderen Sinn bekommt, je nachdem, ob man „Jahwe“ oder „mein Hirte“ als sein „Prädikat“ annimmt, je nachdem also, ob man bei Jahwe oder bei „mein Hirte“ eine Negation impliziert sieht.

Nun stimmt meines Erachtens keine der beiden eben skizzierten Möglichkeiten mit dem übrigen Ps 23 zusammen. Jahwe könnte gewiß für den Beter auch etwas anderes als ein Hirte sein, aber in diesem Psalm weist nichts darauf hin, daß solche anderen Möglichkeiten Jahwes auch nur von ferne in Betracht gezogen würden. Und daß der Beter sich bekennend absetzt von der Verehrung anderer Götter, vom Vertrauen auf andere Götter, ist ebenfalls völlig außerhalb des Horizonts dieses Psalms. In ihm gibt es keinen Anhalt für eine auch nur versteckte Götzenpolemik. Daß also Ps 23 das Gottesbild korrigieren will, etwa das des zürnenden, drohenden Richters durch das des Guten Hirten, ist ebenso unwahrscheinlich, wie daß er gegen die Möglichkeit polemisiert, sich an andere Hirten – Götter oder Menschen – zu halten. Wenn wir also nicht entscheiden können, ob der Beter in „Jahwe“ oder ob er in „mein Hirte“ das „Prädikat“ seines Bekenntnisses gesehen haben will: Können wir dann überhaupt erkennen, was denn der Beter in seinem ersten kurzen Satz genau meint, mit dem er seinen Psalm eröffnet, und mit dem er ihn so eröffnet, daß er dadurch seine Eigenart und seinen Inhalt im ganzen markiert?

Wenn man mit unseren Grammatiken nach dem „Subjekt“ und dem „Prädikat“ eines Nominalsatzes fragt, fragt man primär im Hinblick auf die außersprachliche, „objektive“ Wirklichkeit. Da gibt es das „Subjekt“, das „Hypokeimenon“, und es gibt etwas anderes, das ihm ontisch „zukommt“ und darum sprachlich ihm zugeschrieben, ihm prädiiziert werden kann. Die traditionellen arabischen Grammatiker haben nun an solche Sätze eine andere Frage gestellt. Ihre Frage fragt innerhalb des Kommunikationsgeschehens zwischen dem, der redet und dem der hört. Sie fragen, was in einem solchen Satz das für beide, für den Sprecher und den Hörer Bekannte ist, und was dann der Satz über das Bekannte hinaus Neues bringt. Sie sprechen von „mubtada“, dem Bekannten, und „chabar“, dem neu Eingeführten, und im neu Eingeführten, im „chabar“ fände sich dann die eigentliche Leistung eines Nominalsatzes, hier läge sein springender Punkt, auf den es der Sprecher hauptsächlich abgesehen hätte¹⁰.

⁹ So z. B. H.-J. KRAUS, Psalmen I, BK XV/1, 1978, 337; E. ZENGER, in: F.-L. HOSSFELD/E. ZENGER, Die Psalmen I, NEB, 1993, 153, Textanm. zu V. 1: „Genauer: ‚Mein Hirte ist der Herr‘ (und niemand sonst!).“

¹⁰ Vgl. z. B. K. OBERHUBER, Zur Syntax des Richterbuches: Der einfache Nominalsatz und die sog. nominale Apposition, in: VT 3 (1953), 2–45 passim, besonders 19 f.,

Fragen wir also, was in unserem Satz das „chabar“, das Neue für Sprecher und Hörer oder Leser ist. Es ist weder Jahwe noch sein Hirtesein: Daß Jahwe Hirte, daß er der Hirte, nämlich seines Volkes ist, das ist für den Beter längst bekannt, es ist eine eingeführte, nahezu selbstverständliche Redeweise. Hirt ist ein uralter Name für einen König, und daß Jahwe wie ein König ist, und daß er darum der königliche Hirte der Seinen ist, ist schon Tradition. Das Neue in diesem Satz, das „chabar“ der arabischen Grammatiker, wäre dann allein das kleine Wörtchen „mein“, das hebräische enklitische Personalpronomen – *î*. Der Beter würde dann bekennen: „Jahwe ist der königliche Hirte – und dies auch für mich!“

Auch dieses Neue des Satzes würde – wie sonst ein „Prädikat“ – ein würde der Beter sich gegen andere zur Wehr setzen, die etwa sagen: Jahwe ist der königliche Hirte, ja, das wissen wir, aber er ist es nicht für dich. Oder er würde – was mir wahrscheinlicher ist –, gleichsam gegen sich selbst, gegen seine eigene bisherige Meinung oder auch nur Unsicherheit und Verzagtheit „an-bekennen“, überrascht, staunend, befreit, erlöst: Jahwe ist der königliche Hirte, ich weiß es schon immer, ich habe es so gelernt – und ich darf sagen: Das gilt auch für mich, er ist der Hirte auch für mich! Jahwe ist der Hirte, und er ist mein Hirte!

Wenn man diese Möglichkeit der Analyse bei Ps 23, 1 einmal erkannt hat, dann findet man nicht wenige andere Sätze, bei denen es weiterhilft, wenn man die Frage nach „Subjekt“ und „Prädikat“ ersetzt durch jene andere nach dem schon Bekannten und dem Neuen, nach „mubtada“ und „chabar“. Ein Beispiel sei genannt: Der unmittelbar vorausgehende Ps 22 beginnt: „Mein Gott, mein Gott, wozu hast du mich verlassen?“ Und nach einer Weile findet der Beter zur bekennenden Akklamation „Mein Gott bist du“ (V. 12)! Daß Jahwe Gott ist, steht von Anfang an außer Frage, „Gott bist du“ ist das Bekannte. Das Neue, zu dem der Beter im Ringen der Verse 2–11 gefunden hat ist: „und das bist du für mich – trotz allem!“

Dafür, daß uns das alte Instrumentarium der arabischen Grammatiker bei Ps 23 auf die richtige Spur gebracht hat, gibt es im Text des Psalms zwei Anhaltspunkte, zwei Hinweise. Der eine liegt in der Metaphorik des

§ 33. Die beiden Frageweisen schließen sich nicht gegenseitig aus: Man kann einen identifizierenden Nominalsatz mit den Kategorien der arabischen Grammatiker analysieren und an ihn zugleich auch die Frage der europäischen Grammatiker nach seinem Subjekt und seinem Prädikat stellen. Die zweite Frage dürfte dabei weniger im Hinblick auf die kommunikative Leistung des Satzes, als vielmehr auf sein syntaktisches Verhältnis zu den ihm vorausgehenden oder folgenden Sätzen von Belang sein.

Hirtenbildes selbst: Zum Hirtenbild gehört notwendig die Herde und nicht ein einzelnes Schaf. Mag sein, daß der Hirte sich um ein einzelnes Schaf besonders kümmert, etwa um das verlorene, aber ein Schaf macht noch lange keinen Hirten. Die Redeweise vom Hirten, auch von einem König oder von Jahwe als einem Hirten, ist von sich aus auf eine Gemeinschaft bezogen. Hier aber betet ein einzelner, und so ist die Verbindung der Vorstellung von Jahwe als dem Hirten und diesem einzelnen als seiner „Herde“ das Auffällige, ist darum das Betonte, eben das Neue, das „chabar“ der arabischen Grammatiker und in diesem Sinn das eigentliche „Prädikat“.

Ein zweiter Hinweis für die Richtigkeit dieses Verständnisses von V.1: Die hebräische Poesie ist durch den sogenannten Parallelismus Memborum gekennzeichnet. Je zwei Sprachglieder sind einander ergänzend, erläuternd zugeordnet. Hier gehört als paralleles Glied zum Bekenntnissatz „Jahwe ist mein Hirte“ der folgende Satz: „Ich bin ohne Mangel.“¹¹ Wäre „mein Hirte“ „Prädikat“, dann wäre im folgenden Satz etwas über das Hirtesein zu erwarten: Er wird mich nicht verurteilen, nicht bestrafen, nicht verlassen oder etwas Ähnliches. Wäre Jahwe das „Prädikat“, wäre zu erwarten: Und kein anderer Gott oder Mensch verdient mein Vertrauen, kein anderer ist da, der mich schützend geleitet oder ähnliches. Aber der Beter fährt fort mit einer Aussage über sich selbst: „Ich bin ohne Mangel.“ Dieses parallele Versglied stimmt zusammen mit der eben angenommenen Betonung des „Mein“ im ersten Satz: Jahwe ist der Hirte – auch für mich, eben: mein Hirte. Dem entspricht: Mit mir steht es so, daß ich darum ohne Mangel bin.

Wenn damit der Sinn des Bekenntnissatzes richtig erfaßt ist, dann würde der Beter eine ihm überlieferte Glaubenstradition, die vom Hirten und seiner Herde, von Jahwe und seinem Volk spricht, gleichsam individualisieren und für sich, seine eigene Existenz in Anspruch nehmen. Diese Übernahme und Aktualisierung für sein eigenes Leben wäre dann die eigentliche Leistung des ersten Satzes von Ps 23 und damit die eigentliche Leistung des ganzen Psalms.

¹¹ BHK und BHS sehen in V.2a das parallele Glied zu den beiden Sätzen V.1b (neue Zeile erst nach V.2a), ebenso H.-J. KRAUS, a. a. O. 335, doch kaum zu Recht.

II.

Wenn dies der genaue Inhalt, die präzise Absicht des Bekenntnisses V.1b ist, stellt sich die Frage, woher denn der Beter den Mut nimmt, das Vertrauensbekenntnis des Volkes für sich als einen einzelnen in Anspruch zu nehmen. Was gibt ihm die Vollmacht zu bekennen: „Jahwe ist der Hirte“, das weiß ich und das wissen wir alle; aber ich darf sagen: „Das gilt auch für mich“, und dies etwa gegen die Behauptung: „Jahwe ist der Hirte – mag sein, aber nicht für dich!“, oder etwa gegen die Unsicherheit, gegen den Zweifel: „Jahwe ist der Hirte, aber wer weiß, ob auch für mich?“ Wo findet sich der Grund für sein Bekenntnis, für seinen „Glauben“?

Meist gibt man, mehr oder weniger unreflektiert, die einfache Antwort: Er weiß das aus seiner eigenen Erfahrung. Der Beter selbst hat Jahwe erfahren als seinen Guten Hirten, und sein eigenes gutes Geschick übersetzt er ohne Bruch und ohne weitere Vermittlung in die Worte seines Psalms, in sein Bekenntnis. Das erfahrene, nicht geminderte oder doch nicht mehr geminderte Heil ermächtigt ihn zu seinem Bekenntnis.

Wenn dem so wäre, könnte Ps 23 weiterhin als der bekannteste, beliebteste oder sonstwie beste Psalm gepriesen werden, seine Sätze könnten weiterhin als leicht verständlich gelten. Aber von uns, die wir im 20. Jahrhundert zu leben haben, das zum Beispiel mit dem Todesjahr Friedrich Nietzsches beginnt, der „die Heraufkunft des europäischen Nihilismus“ als Charakter unserer Zeit ausgemacht hat, von uns und unserer Situation, die sicher nicht von der Erfahrung des gesicherten und ungeschmälernten Heils geprägt ist, von uns wäre Ps 23 weit entfernt, weiter vielleicht als mancher von den sogenannten Fluch- oder Rachepsalmen, an denen man sich so gerne stößt.

Nun läßt sich auch denken, daß ein derartiges Bekenntnis nicht unmittelbarer Ausfluß der eigenen Erfahrung ist. Enthält doch die eigene Erfahrung neben einem Ja auch ein Nein, neben dem Förderlichen auch Widriges, neben Licht auch Schatten, neben „Endroit“ auch „Envers“ – „L'envers et l'endroit“ der Titel einer Sammlung früher literarischer Essays von Albert Camus¹². Dann könnte diese Erfahrung gegen ihre eigenen Defizite, gegen ihre teilweise Gegeninstanz, nicht aus dieser Erfahrung selbst, sondern nur von woandersher in die reine Positivität dieses Bekenntnisses hinein geklärt werden. Die Zwiespältigkeit und Zweideu-

¹² Für Camus selbst waren diese frühen Essays von geringem literarischem Wert, aber in ihnen geht es „um die Dinge . . . , die mir am meisten am Herzen liegen“, so in: A. CAMUS, *Literarische Essays*, Hamburg 1963, 8.

tigkeit seiner eigenen Erfahrung – Gelingen und Mißlingen, erhofftes endgültiges Gelingen oder gefürchtetes endgültiges Mißlingen – müßten für den Beter aus einer anderen Instanz in die Eindeutigkeit seines Bekenntnisses gebracht werden.

Tatsächlich sind in unserem Psalm Not und Bedrängnis, sind Signale und Anfänge eines vielleicht endgültigen Untergangs gegenwärtig, nicht nur als überwundene und vergangene, als durch die Hirtensorge Jahwes endgültig abgeschaffte, sondern als immer bleibende Möglichkeit, die immer wieder realisiert werden kann. Sehen wir genauer zu: In welcher Situation findet der Beter zu seinem Bekenntnis?

Immerhin gibt es noch am bereiteten Tisch die „Bedränger“ V.5a: „Du bereitest vor meinem Angesicht den Tisch, gegenüber meinen Bedrängern.“ Der Weg, den der Beter zu gehen hat, kann auch „im Tal des Todesschattens“ verlaufen V.4a. Man weiß heute, daß das hebräische Wort *šalmāwaet* historisch-philologisch genommen nicht vom Tod redet, sondern nur „Finsternis“, „Dunkelheit“ meint. Aber für Ps 23 ist das volksetymologische Verständnis dieses Wortes maßgebend, eben sein Verständnis als „Schatten des Todes“, als Schatten, den der allgegenwärtige, immer drohende Tod auf das Leben wirft. Und wenn der Beter sagt, daß Jahwe „seine Seele“ wiederkehren läßt V.3a, dann ist ihm diese „Seele“, dann ist ihm seine Kehle und der Atem, der durch die Kehle lebendig aus und eingeht, dann ist ihm also seine Lebenskraft und sein Lebenswille offensichtlich einmal verloren gegangen. Und wer getröstet wird V.4b: „Dein Stab und dein Stock, sie trösten mich“, kennt offensichtlich das Leid, über das er „getröstet“ werden will.

Vor allem: Dies alles sind nicht Erinnerungen an endgültig Vergangenes. Alle Sätze des Psalms sprechen in einer zeitlosen Schweben und lassen sich am besten präsentisch-futurisch wiedergeben. Am deutlichsten ist dies in der konditionalen Fügung von V.4a. Der Beter sagt ja nicht: „Als ich einst ging im Tal des Todesschattens, da warst du bei mir“, sondern er sagt: „Auch wenn ich gehe im Tal des Todesschattens . . .“, also: Immer wenn ich da gehe, jedesmal, wenn ich wieder da gehe, bist du bei mir¹³.

Schließlich formuliert er sein Vertrauen, er verfaßt einen Text, denkt ihn also einem Adressaten zu. Dieses Vertrauensbekenntnis aber einem Adressaten zuzusprechen, der seinerseits die Erfahrung einer ungebroche-

¹³ Auch das Perfekt (Afformativkonjugation) *diššanti* (V.5b) bezeichnet nicht die Zeitstufe der Vergangenheit, sondern trägt zu V.5a eine nähere Explikation nach: „Du selbst du . . . mein Haupt“; vgl. D. MICHEL, *Tempora und Satzstellung in den Psalmen*, AET 1, Bonn 1960, 95–98.

nen und ungeminderten Geborgenheit gemacht hat, macht keinen Sinn. Spätestens über den Adressaten des Psalms kommt also Lebensminderung, kommt Abträgliches, kommen „Todesschatten“ und „Bedränger“ in den Blick.

Die eigene Erfahrung reicht nicht aus, um das Bekenntnis von V.1 zu begründen. Woher also nimmt der Beter von Ps 23 den Mut zu seinem Bekenntnis? Um den Grund zu finden, der sein Bekenntnis trägt, fragen wir nach dem Inhalt der Hirtenmetapher. Was meint für den Beter des Psalms Hirtesein, was verbindet sich für ihn mit Hirte? Aus welchen Zusammenhängen erklärt sich der Inhalt dieser Gottesmetapher? Es könnten dann dieselben Zusammenhänge sein, aus denen er das Recht und den Mut nimmt, diese Metapher auf sich und sein Verhältnis zu Gott anzuwenden. Woher aber läßt sich der Inhalt der Hirtenmetapher genauer bestimmen?

Nun, könnte man sagen, woher denn sonst als aus der Lebenswelt des Beters! Hirt und Herde sind alltägliche Gegebenheiten in Altisrael. Um dann nicht ins allzu Idyllische und allzu Harmlose abzugleiten, mag man darauf hinweisen, daß im alten Israel Hirtesein etwas Hartes und Gefährliches sein konnte, aber auch dann sieht man das Hirtenbild ausschließlich aus der unmittelbaren Anschauung, aus „Arbeit und Sitte in Palästina“¹⁴ gespeist.

Die Hirtenmetapher evoziert nun ganz gewiß immer auch die Anschauung des alltäglichen Lebens, aber sie beinhaltet zur Zeit des Psalmeters schon längst viel mehr. Die metaphorische Rede vom Hirten hat bereits eine lange Verwendungsgeschichte hinter sich, und in dieser langen Geschichte sind ihr Inhalte zugewachsen, die sich nicht aus dem alltäglichen Hirtenleben ergeben. Das Bild hat eine allgemein altorientalische und zusätzlich eine besondere innerisraelitische Geschichte, und was es auf diesem doppelten Weg an Inhalten in sich aufnahm, ist dem Verfasser von Ps 23 wie auch seinen ersten Hörern oder Lesern gegenwärtig.

Gemeinorientalisch ist Hirte einer der alten Königstitel. Das gilt für Ägypten, und das gilt für Mesopotamien. Hirte bezeichnet den König der Stadt oder des Reiches in seiner heilsmittlerischen Funktion, den König also, insofern er schützend, hegend, Böses abwehrend für sein Herrschaftsgebiet und die Menschen darin sorgt¹⁵. Wenn der Beter hier Jahwe als

¹⁴ So der Titel des großen Werkes von G. DALMANN, Arbeit und Sitte in Palästina, dessen sieben Bände zwischen 1928 und 1943 erschienen sind (Nachdruck Hildesheim 1964–1972).

¹⁵ Vgl. z. B. G. WALLIS, Art. *rā'āb*, in: ThWAT VII, 566–576, insbesondere Nr. III. 2 und 3.

seinen Hirten bekennt, dann denkt er nicht an einen „Schäfer“ oder an einen „Hirtenjungen“, sondern an einen König. Die lebensweltliche Vorstellung von Hirt und Herde ist überstiegen auf die des Königs und des diesem König anvertrauten Bereiches.

Noch wichtiger für das Verständnis der Hirtenmetapher in Ps 23 sind die Bedeutungselemente, die ihr auf dem inneralttestamentlichen, inneraltisraelitischen Traditionsweg zugewachsen sind¹⁶. Zunächst ist, erstaunlich, daß in älteren Zeiten Israels und in älteren Überlieferungsschichten des Alten Testaments die Hirtenmetaphorik kaum eine Rolle spielt¹⁷. Da gibt es schon einmal den Vergleich, daß Israel nach einer verlorenen Schlacht sein wird: „zerstreut auf den Bergen, wie Schafe, die keinen Hirten haben“ (1 Kön 22, 17). Oder Mose bestellt Josua, daß er vor dem Volk herziehe, damit „die Gemeinde Jahwes nicht ist wie solche, die keinen Hirten haben“ (Num 27, 17). Die Richter Israels können einmal als Hirten bezeichnet werden (2 Sam 7, 7). David, so kann formuliert werden, sei bestimmt, das Volk „zu weiden“ (2 Sam 5, 2).

Dafür, daß Jahwe schon in alter Zeit Hirte genannt worden sei, können vor allem drei Belege beigebracht werden. Jakob spricht Gen 48, 15 f. von dem „Gott, der mich weidete“. Der Text ist jedoch sicher eine nachexilische, spätere Einfügung. Im Jakobssegen Gen 49, 24 begegnet das Gottesepitheton „Hirt-Stein Israels“. Der Text ist jedoch syntaktisch unregelmäßig und in dieser Gestalt sicher nicht ursprünglich. Anders wohl Ps 80, 2: Hier wird „Jahwe der Scharen“ (Ps 80, 4) als „Hirte Israels“ angeredet, der „Josef wie eine Herde leitet“. Der Psalm dürfte vor dem Exil entstanden sein und belegt somit, daß der Hirtentitel für Jahwe vorexilisch jedenfalls nicht unbekannt war.

Die Belege für die Hirtenmetaphorik, sei es in Anwendung auf Menschen, sei es auf Gott, die in frühere Zeiten zu weisen scheinen, sind also wenige, und die meisten davon sind exilisch oder nachexilisch formuliert. Gerade auf dem lebensweltlichen Hintergrund der Allgegenwärtigkeit von Hirt und Herde, gerade auf dem altorientalischen Hinter-

¹⁶ Ähnlich E. HAAG, „Der Herr ist mein Hirte“ (Ps 23, 1). Ein Beitrag zum christlichen Psalmenverständnis, Katholisches Bibelwerk (Hg.), Dynamik im Wort. FS aus Anlaß des 50jährigen Bestehens des Katholischen Bibelwerkes in Deutschland, Stuttgart 1983, 85–101. 88: „Denn obwohl die Auswahl der Bilder scheinbar ganz dem Vorstellungsbereich des Hirten angepaßt ist, läßt doch die Gestalt der Einzelaussagen und die Zuordnung der sie tragenden Begriffe ein bestimmtes heilsgeschichtliches Geschehen im Hintergrund erkennen, das die Darstellung gleichsam urbildlich geprägt hat.“

¹⁷ Vgl. z. B. WALLIS, a. a. O. Nr. IV. 1 und 2.

grund von Hirte als geläufiger Königsprädikation ist es auffällig, daß Hirtesein in Altisrael als Metapher für menschliches oder göttliches Wirken, für Menschen oder Gott so gut wie keine Rolle spielt.

Das ändert sich plötzlich mit dem Babylonischen Exil. Für die Propheten dieser Zeit wird das Hirtesein der menschlichen Könige und vor allem das Hirtesein Gottes ein wichtiges Thema. Im Jeremiabuch, im Ezechielbuch und bei Deuterocesaja finden sich ganze Abschnitte, die von diesem Bild bestimmt sind, und insbesondere das Hirtesein Gottes begegnet hier in theologischen Zusammenhängen, die für die Heilsankündigung dieser Prophetenbücher zentral sind.

Das Hirtenbild liegt also in Israel nicht zeitlos und immer bereit, nur darauf wartend, von irgendwem immer wieder einmal aufgenommen zu werden. Diese Redeweise kommt zu einem ganz bestimmten Zeitpunkt, aus welchem Anlaß auch immer, in Israel auf. Ein Verständnis der Hirtenmetaphorik in Ps 23, das sich ausschließlich oder vor allem auf die natürlichen, in gewissem Sinn geschichtslosen Gegebenheiten palästinensischer Hirten stützt, greift zu kurz. Was der Beter hier von Jahwe als von seinem Hirten bekennt, ist zu verstehen vom Gebrauch und vom Inhalt her, den das Hirtenbild in der Theologie der Exilszeit bekommen hat.

Was verbindet sich nun mit dem Bild vom Hirten, wie es in der exilisch-nachexilischen Zeit verwendet wird? Zunächst werden von der exilischen Prophetie die Könige Israels und Israels Führer allgemein Hirten genannt, allerdings im Scheltwort. Es wird ihnen vom Propheten vorgeworfen, ihr Hirtesein schlecht ausgeübt zu haben: „Wehe den Hirten, die die Herde meiner Weide verloren gehen und sich zerstreuen lassen“ (Jer 23, 1)! „Wehe den Hirten Israels, die sich selbst weiden“ (Ez 34, 1)! Dagegen stellen die Propheten die Verheißung eines anderen Hirten, der die schlechten Hirten ablösen wird. Die Hirtenmetapher begegnet also im Heilswort von einem verheißenen zukünftigen König, der Israel weiden wird, wie es recht ist: „Ich werde über sie einen einzigen Hirten bestellen, der sie weiden soll, . . . er wird sie weiden, und er wird ihr Hirte sein“ (Ez 34, 23; vgl. Ez 37, 24; Jer 23, 4, vgl. auch Mi 5, 3: Der Sohn, den die geheimnisvolle Gebärende gebiert, wird „auftreten und ihr Hirt sein in der Kraft Jahwes“).

Vor allem aber ist es Jahwe selbst, der als der Gute Hirt sein Volk weiden will. Ich zitiere beispielhaft zwei Texte, einen aus Deuterocesaja und einen aus dem Jeremiabuch. In Jesaja 49, 9–13 heißt es, man solle „ . . . zu den Gefangenen sprechen: Zieht aus! Und zu denen in der Finsternis: Kommt ans Licht! An Wegen werden sie weiden, und auf allen

kahlen Hängen finden sie ihre Weide. Nicht hungern sie und nicht dürsten sie, nicht schlägt sie Glutwind und Sonne. Denn der sich ihrer erbarmt, er geleitet sie, er führt sie zu Wasserquellen. Er macht jeden Berg zum Weg, und Straßen werden hochgebaut sein. Siehe, diese da kommen von fern, und siehe, diese da vom Norden und Westen und diese da vom Land der Siniter: Jauchzet, ihr Himmel, frohlocke, du Erde! Brecht aus, ihr Berge, in Jubel! Denn Jahwe tröstet sein Volk, und seiner Armen erbarmt er sich“.

Hier ist also die Rede von der Heimführung der Exulierten aus den Ländern ihrer Verbannung, von Schutz und Führung auf dem Weg, und das Ziel des Weges ist die Heimkehr zum Zion. Es ist leicht erkennbar, daß hier mit den Farben des ersten Exodus aus Ägypten dieser andere, zweite aus der späteren Gefangenschaft gezeichnet wird, und die Verwandtschaft mit unserem Ps 23 ist offensichtlich. Jes 40, 9–11 redet ähnlich.

Jer 31, 7–14 heißt es: „Frohlocket über Jakob mit Freuden, jauchzet über das erste der Völker! Verkündet es, lobsingt und sagt: Gerettet hat Jahwe sein Volk, den Rest Israels. Siehe, ich lasse sie kommen aus dem Land des Nordens, ich sammle sie von den Enden der Erde . . . Eine große Gemeinde, so kehren sie zurück . . .; ich werde sie leiten, werden sie führen zu Wasserbächen auf geradem Weg, nicht werden sie auf ihm straucheln. Denn ich bin geworden für Israel zum Vater, und Efraim, er ist mein Erstgeborener. Hört das Wort Jahwes, ihr Völker, tut es kund auf den fernsten Inseln und sagt: Der Israel zerstreut hat, er sammelt es, er hütet es wie ein Hirt seine Herde . . . Sie kommen und jauchzen auf der Höhe des Zion, sie strahlen vor Freude über die Güte Jahwes.“ Ähnliches ist zu lesen in Ez 34, 11–16.

Diese Prophetentexte haben nun eine Reihe von Zügen, von Vorstellungselementen und Ausdrücken gemeinsam: 1. Es geht um die Sammlung der unter die Heiden Zerstreuten. Das zerschlagene, fragmentierte Volk wird von Jahwe, dem Hirten, aus dieser Fragmentierung befreit und zusammengeführt, es wird vom Hirten Jahwe „gesammelt“. 2. Der Gute Hirt Jahwe führt Israel vom Ort oder von den Orten seiner Zerstreuung fort durch die Steppe. Von den Gefahren und Mühen dieses Wegs durch die Steppe ist die Rede, aber eben vor allem davon, daß durch den Hirten Jahwe diese Gefahren überwunden werden, daß der Weg gelingt. 3. Schließlich ist klar ausgedrückt, daß diese Wanderung unter Führung des Hirten Jahwe ein Ziel hat: der Zion, das Bergland Judas, der Berg mit dem Haus Jahwes. Dieses Ziel ist der „Raum“, der „Ort“, an dem Jahwe für sein Volk gegenwärtig ist.

Die Zielgerichtetheit der Führung durch den Hirten Jahwe – daß also dieser Weg zu einem endgültigen Ziel führen will, das nicht mehr verlassen wird – ist weder in der lebensweltlichen Vorstellung von Hirt und Herde noch in der altorientalischen Vorstellung der Könige als Hirten ihrer Stadt oder ihres Reiches enthalten. Dieses Element wird aus dem alten Glaubensbekenntnis von Jahwe, der sein Volk aus Ägypten durch die Wüste zu sich, zu seinem heiligen Berg führt – man vergleiche etwa Ex 15, vor allem V.17 f., oder auch Ps 68, 8–19; Ps 78, 52–55 –, in das Hirtenbild eingetragen.

Zwar lassen sich die Verse 1–4 unseres Psalms nicht auf einen ganz bestimmten einzelnen Text, sei es des Deuteronesaja, sei es des Jeremia oder des Ezechiel zurückzuführen. Jedoch entspricht die Gesamtvorstellung, das geschlossene Gesamtbild, recht genau der Bildvorstellung der zitierten Prophetentexte. Auch einzelne Ausdrücke, z. B. das Trösten, die für diese Texte und ihre Zeit charakteristisch sind, werden im Psalm aufgenommen¹⁸.

Der Beter greift somit auf Hoffnungsbilder zurück, die dem Volk eine neue, heilvolle, nicht mehr verlierbare Zukunft verheißen und wendet sie auf sich als einen einzelnen an. Er greift also auf die bezeugte Glaubenserfahrung des Volkes zurück, und dieses überlieferte Glaubenszeugnis ermächtigt ihn zu seinem Bekenntnis: So ist Jahwe, so handelt er an seinem Volk, an seiner Herde, dies ist uns schon immer gesagt. Also darf auch ich sagen: So ist Jahwe für mich, so handelt er an mir, mein Leben wird von ihm durch alle Fährnisse zu einem Ziel geleitet, zum „Wohnen im Hause Jahwes auf die Länge der Tage“ V.5 f. Er liest gleichsam in seiner „Heiligen Schrift“ und gewinnt aus dem meditierenden Umgang mit dem tradierten Glaubenszeugnis gegen alle widrigen Erfahrungen die „Parresia“, die Freiheit und die Vollmacht zu seinem Bekenntnis.

¹⁸ Vgl. HAAG, „Der Herr ist mein Hirte“ (Anm. 16) 93: „Die Übereinstimmung zwischen dem in Psalm 23 erkannten heilsgeschichtlichen Sachverhalt und der im Exil entstandenen Glaubensvorstellung von Jahwe, der sich bei der Neuordnung Israels nach dem Gericht als der Gute Hirte seines Volkes erweist, ist unübersehbar.“

III.

In diese Verständnislinie läßt sich auch der zweite Teil¹⁹ des Psalms V.5 f., also die Vorstellung vom Mahl im Hause Jahwes einfügen. Allerdings sind hier viele Ausleger anderer Meinung. Vielfach wird gesagt: In den ersten vier Versen wird bildlich geredet; Hirte und Hirtentätigkeit sind metaphorisch zu verstehen. Anders sei es mit der Rede vom Mahl. Hier würde es sich um einen realen, näherhin um einen kultischen Vorgang handeln, das Mahl von V.5 sei kultische Realität²⁰. Mir scheint dieses kultische reale Verständnis der abschließenden Mahlszene in V.5 sehr unwahrscheinlich, ja unmöglich.

Zur zitierten prophetischen Heilsverkündigung an Israel, aus der jedenfalls der erste Teil des Psalms herkommt, gehört, wie eben gezeigt, als wesentliches Moment die Ankunft bei Jahwe auf dem Zion, bei seinem „Haus“. Dieses abschließende Moment fehlt noch in den Versen 1–4, dieses bringt aber die Mahlszene in V.5. Außerdem verbindet sich mit der Mahlszene die Vorstellung bleibender Dauer: Der Beter ist gewiß, daß er „wohnen“ oder „bleiben“²¹ darf „im Haus Jahwes auf die Länge der Tage“. Das spricht entschieden gegen die Vermutung, in V.5 würde eine punktuelle liturgische Begehung geschildert. Sodann gibt der Text, so kurz er auch ist, deutlich zu erkennen, daß es sich um ein ausgesprochen festliches Mahl handelt, zu dem Jahwe selbst einlädt, und das er selbst gibt. Salbung mit Öl und Wohlgeruch ebenso wie Überfülle des Weins charakterisieren ein Mahl, zu dem ein Höhergestellter andere einlädt²².

Ich erinnere an das festliche Mahl, zu dem Frau Weisheit ihre Schüler bittet Spr 9, 1–5: „Die Weisheit hat ihr Haus gebaut, ihre sieben Säulen behauen. Sie hat ihr Vieh geschlachtet, ihren Wein gemischt und ihren Tisch bereitet. Sie hat ihre Mägde ausgesandt und lädt ein auf die Höhe der Stadtburg . . . : Kommt, eßt von meinem Mahl und trinkt von dem Wein, den ich mische . . .“ Ähnlich ist die Szenerie in Ez 24, 40 f.: Die ehebrecherische Frau – und sie ist auf jeden Fall eine vornehme Frau – lädt

¹⁹ Der Versuch KÖHLERS a. a. O., im ganzen Psalm durchgängig das Bild des Hirten zu finden, muß den Text allzu gewaltsam ändern und wurde darum zu Recht nicht übernommen. Auch der Vorschlag, Ps 23 in drei Teile zu gliedern (A. WEISER, *Die Psalmen I*, ATD ⁵1959, 153–156: V.1 f.: Hirt; V.3 f.: Führer und Wanderer; V.5 f.: Opfermahl im Tempel; ähnlich C. A. und E. G. BRIGGS, *The Book of the Psalms I*, ICC 1906, 207: V.1–3a; V.3b. 4; V.5. 6), trifft nicht das Richtige, vgl. dazu KRAUS a. a. O. 336.

²⁰ So z. B. KRAUS, a. a. O. 336 f. 339 f.

²¹ Zum Text V.6b vgl. z. B. ZENGER, a. a. O. 153.

²² So mit E. ZENGER, *Mit meinem Gott überspringe ich Mauern. Einführung in das Psalmenbuch*, Freiburg ⁴1993, 23 u. a.

Männer zu sich aus der Ferne ein: „In weite Ferne hast du Boten geschickt und Männer zu dir eingeladen . . . Du hast dich auf ein prunkvolles Lager gesetzt; davor war der Tisch bereitet, auf den du meinen Weihrauch und mein Öl gestellt hattest . . .“ Eine Vorstellung eines Festmahles, zu dem der König einlädt, bietet auch der Anfang des Esterbuches Est 1, 1–9, bietet auch das Mahl, das Josef in Ägypten seinen Brüdern gibt Gen 43, 26–34.

Hier in Ps 23, 5 lädt Jahwe zum Festmahl ein, und eine solche Einladung durch Jahwe ist im Alten Testament auch sonst noch belegt. Hierher gehört Ex 24, 1. 9–11. Es wird erzählt, daß Mose, Aaron, Nadab und Abihu zusammen mit siebzig von den Ältesten in Israels, daß also Israel insgesamt in seiner idealen Vertretung auf den Berg Gottes hinaufsteigen darf, „und sie sahen den Gott Israels . . . Gott streckte nicht seine Hand gegen die Edlen der Israeliten aus; sie sahen Gott, und sie aßen und tranken“. Als königlicher Gastgeber auf seinem Berg erscheint Jahwe auch in der sogenannten Jesajaapokalypse Jes 24, 23; 25, 6–8: „Denn Jahwe Zebaoth ist König auf dem Berg Zion und in Jerusalem, er offenbart seinen Ältesten seine strahlende Pracht . . . Jahwe Zebaoth wird auf diesem Berg für alle Völker ein Festmahl geben, mit den feinsten Speisen, mit erlesenen Weinen, mit besten und feinsten Speisen, mit besten, erlesenen Weinen.“ Auch die Jeremiastelle von der Hirtensorge Jahwes, die ich oben schon zitierte, endet mit einem Mahl auf dem Zion Jer 31, 14: „Ich labe die Priester mit Opferfett, und mein Volk wird satt an meinen Gaben.“²³

In V.5 f. nimmt also der Beter die Vorstellung von einer endgültigen Ankunft am nicht mehr verlierbaren Ziel auf, die zur Vorstellung von Jahwe als dem Hirten seines Volkes gehört, und ergänzt sie durch Züge

²³ Der Ausdruck *ʾrk šulḥān* „den Tisch bereiten“ findet sich noch in Ps 78, 19. ZENGER, Einführung (Anm. 22) 231 sieht in V.5 „ein(en) gezielt(en) Kontrast zu dem Zweifel, den Israel“ in Ps 78, 19 f. „äußert“. Vorsichtiger formuliert er in: Die Psalmen (Anm. 9) 155: „Die Verbindung von Hirten- und Gastgebermetapher findet sich ähnlich mit Blick auf die Wüstenwanderung beim Exodus“ (Hervorhebung R. M.) „auch in Ps 78, 19 f. 52 f. . . .“ Nun ist Ps 23 kaum literarisch nach Ps 78 und mit Blick auf ihn formuliert. Auch begegnet die geprägte Wendung *ʾrk šulḥān* noch öfter in anderen Zusammenhängen (Jes 21, 5; 65 11; Ez 23, 41; Spr 9, 2). Vor allem aber bereitet Jahwe in Ps 23 den Tisch in seinem „Haus“, dagegen in Ps 78, 19 „in der Steppe“. Auch spielt Ps 23 nirgends auf die Erzählungen von „Murren“ des Volkes in der Wüste an, sondern bezieht sich auf die Formulierungen der exilischen-nachexilischen Heilsworte, in deren Zusammenhang allenfalls ein kleingläubiges Zweifeln, nicht aber ein Rebellion gegen Gott (Ps 78, 19: „Sie redeten gegen Gott . . .“) vorkommt. Einen gegensätzlichen Bezug von Ps 23, 5 auf Ps 78, 19 f. mag man allenfalls assoziativ herstellen, vom Verfasser des Ps 23 ist er aber kaum intendiert.

eines Festmahls, das ein König für die Angekommenen ausrichten läßt²⁴.

Bei diesem Verständnis von V.5 f. löst sich auch ein Problem, über das viel geschrieben und diskutiert wurde, wie von selbst: das Problem der Unvereinbarkeit der Bilder. Immer wieder stellte man die Frage: Wie kann aus Hirt und Herde in der Steppe auf einmal ein Gastgeber von Menschen in seinem Haus werden? Denn sowohl das Hirtenbild als auch das Bild des Gastgebers verweisen auf das Bild des königlichen Gottes. Die Gottesmetapher Guter Hirt wie auch die Gottesmetapher Gastgeber sind Ausprägungen der Gottesmetapher König. Die beiden Teile des Psalms V.1–4 und V.5 f. sind also nicht nur durch die Szenenfolge von Weg und Ziel zusammengehalten, sondern beide Teile weisen letztlich auch ein und dasselbe Gottesbild auf: das Bild des königlichen Gottes.

Ich fasse zusammen:

1. Der Verfasser von Ps 23 hat vor Augen die große Überlieferung vom Hirten Jahwe, wie sie vor allem ab dem Babylonischen Exil, vor allem in den Prophetenbüchern, die auf diese Zeit zurückgehen, formuliert ist.

2. Hier ist Jahwe Hirte für die Gesamtheit seines Volkes, und seine Hirtenführung gilt einem Weg mit einem Ausgangspunkt und vor allem mit einem endgültigen Ziel, ein Vorstellungselement, das sich weder aus der lebensweltlichen Anschauung von Hirt und Herde noch aus der altorientalischen Vorstellung der Könige als Hirten ableiten läßt.

3. Im Exil und danach ist dieser Weg des Volkes ein Weg aus der Verlorenheit unter die Völker, aus der Zerstreuung in die Gottesferne zurück zum Ort seiner Gegenwart, zum Haus Jahwes, zum Zion. In diesen exilischen Heilsweg ist aufgenommen der alte Heilsweg aus dem Sklavenhaus Ägypten durch die Wüste zum „Ort“ Jahwes, zum gelobten, verheißenen Land, zu seiner Stadt und zu seinem Tempel. Alter und neuer Exodus liegen ineinander. Die Hirtenmetaphorik evoziert also das grundlegende Glaubenszeugnis des Volkes Gottes: Jahwe, der uns herausgeführt hat aus Ägypten und uns hierher zu sich gebracht hat – Jahwe, der uns

²⁴ Vgl. HAAG, „Der Herr ist mein Hirte“ (Anm. 16) 90: „Daß hier, wie manche Erklärer meinen, die bisher den Psalm bestimmende Vorstellung von Jahwes Hirtentum zurücktrete und dafür die von Gott als dem gütigen Gastgeber Verwendung finde, gilt nur mit der Einschränkung auf das hier gebrauchte Bildmaterial. In Wirklichkeit hat der Psalm den gleichen heilsgeschichtlichen Hintergrund im Blick wie bisher, nämlich die Vollendung des Weges, den Gott sein Volk mit der Sorge eines Hirten ... führt.“

herausführt aus der Verbannung und uns zurückbringt zu seinem „Haus“.

4. Der Beter von Ps 23 weiß um die unentschiedene Zwiespältigkeit seines Lebens, er weiß um mögliche Gefährdungen „im Tal des Todeschattens“ und um mangelhaftes, um nur anfängliches Gelingen und mögliches Scheitern. Er schreibt seinen Psalm und denkt ihn Menschen zu, deren Leben ebensowenig in die eindeutige und endgültige Entschiedenheit des Gelingens gefunden hat wie das seine.

5. Im meditierenden Umgang mit den großen Glaubenszeugnissen seines Volkes, sozusagen in der Lektüre seiner eigenen „Heiligen Schrift“, gewinnt er den Mut und die Zuversicht zu bekennen, daß der verkündete und verheißene Heilsweg des Volkes auch der seine ist. Er trägt sich ein in die altüberlieferte Glaubensgeschichte des Volkes, überträgt sie auf sich und vermag darum zu bekennen: „Jahwe ist der Hirte – er ist es für mich . . . ich werde wohnen im Haus Jahwes auf die Länge der Tage.“

6. Dieses sein Bekenntnis wird seinerseits Text, wird schließlich Heilige Schrift, anderen und späteren zum Gebauch und zum Nachsprechen gegeben, daß sie sich mit dem Verfasser von Ps 23 in den alten Glaubenszeugnissen des Volkes wiederfinden, und daß sie sein Bekenntnis als ihr eigenes nachsprechen können.

Psalm 40: Das Vertrauensbekenntnis eines leidenden Gerechten*

Die Epoche des babylonischen Exils hat man mit Recht als einen sehr tiefen und folgenreichen Einschnitt in der Geschichte des alten Israel betrachtet. Stellt diese Epoche doch für Israel historisch und theologisch sowohl ein Ende wie gleichzeitig auch einen Neuanfang dar: ein Ende, weil Israel damals mit dem Untergang des davidischen Reiches und dem Dahinschwinden der Monarchie nicht nur den Rest der ihm bis dahin noch verbliebenen politischen Autonomie, sondern auch die ihm als Gottesvolk bis dahin vertraute Identität von Glaubensgemeinschaft und theokratischem Staat verlor; einen Neuanfang hingegen, weil mit der Heimkehr aus dem Exil und dem anschließenden Wiederaufbau des Zionstempels die Neukonstituierung des Gottesvolkes als einer vom Heidentum religiös streng abgehobenen Glaubensgemeinschaft erfolgte, deren Lebensraum von jetzt an nicht mehr das relativ kleine Juda allein, sondern in zunehmendem Maß auch die Weltdiaspora dargestellt hat.

Aufschlußreich für den in dieser Umbruchsituation gereiften Offenbarungsglauben Israels und wegweisend für dessen Bewährung in der noch anstehenden Prüfung ist das in Ps 40 überlieferte Vertrauensbekenntnis eines leidenden Gerechten; denn hier kommt auf dem Hintergrund der zwar abgeschlossenen, aber als Ende immer noch wirksamen Epoche des Exils der für die Phase der Restauration theologisch hochbedeutsame Neuanfang eindrucksvoll zur Sprache¹. Was jedoch diesem Psalm weit über seinen zeitgeschichtlichen Zeugniswert hinaus eine bleibende Bedeutung für den Offenbarungsglauben verleiht, ist die Tatsache, daß hier ein Repräsentant des neukonstituierten Gottesvolkes zu Wort kommt, der die vom Deuteronomium geforderte (Dtn 6,6) Verinnerlichung der Weisung

* Überarbeitete und erweiterte Fassung eines Referates, das auf der Jahrestagung der „Gesellschaft der Freunde christlicher Mystik“ in der Evangelischen Akademie Bad Herrenalb am 15. Mai 1992 gehalten wurde.

¹ Vgl. hierzu die grundlegende Monographie von G. BRAULIK, Psalm 40 und der Gottesknecht (FzB 18), Würzburg 1975 sowie die Kommentare von F.L. HOSSFELD/E. ZENGER, Die Psalmen I (NEB), Würzburg 1993; M. GIRARD, Les Psaumes 1–50, Montreal-Paris 1984; G. RAVASI, Il Libro dei Salmi I, Bologna 1981; L. JACQUET, Les Psaumes et le Cœur de l'Homme I, Gembloux 1975; H.J. KRAUS, Psalmen (BK XV), Neukirchen ⁵1978; A. WEISER, Die Psalmen (ATD 14/15), Göttingen ⁷1966; H. GUNKEL, Die Psalmen (HK II;2), Göttingen 1926; F. DELITZSCH, Die Psalmen (BC 4,1), Leipzig ⁵1894.

Jahwes als die zentrale Forderung jener heilsgeschichtlichen Stunde begriffen und nach Ausweis des Neuen Testaments in einer sogar für das Christusereignis paradigmatischen Weise (Hebr 10,5–7) verwirklicht hat.

I. Literarische Gestalt

1. Struktur und Intention

Der Text von Ps 40 lautet in der Übersetzung:

- 2 Ich hoffte, ja, ich hoffte auf Jahwe,
da neigte er sich mir zu und hörte mein Schreien.
- 3 Er zog mich herauf aus der Grube des Grauens,
aus Schlamm und Morast.
Er stellte auf Felsen meine Füße
und machte fest meine Schritte.
- 4 Er gab in meinen Mund ein neues Lied,
einen Lobgesang auf unseren Gott.
Sehen sollen das viele und sich fürchten
und Vertrauen fassen auf Jahwe.
- 5 Selig der Mann, der gemacht hat
Jahwe zum Grund seines Vertrauens
und der sich nicht zu den Ungestümen
und den in Täuschung Verstrickten gewandt hat.
- 6 Viele hast du ausgeführt,
Jahwe, mein Gott, von deinen Wundern
und von deinen Plänen für uns.
Nichts ist dir zu vergleichen.
Ich will (von ihnen) künden und reden,
sie sind (jedoch) zu zahlreich zum Erzählen.
- 7 An Schlacht- und Speiseopfern hast du kein Gefallen,
doch Ohren hast du mir gegraben;
Brand- und Sündopfer hast du nicht verlangt.
- 8 Darum sagte ich: Siehe, ich bin da!
In der Buchrolle steht,
was für mich vorgeschrieben ist.
- 9 Deinen Heilswillen zu erfüllen,
mein Gott, macht mir Freude;
und deine Weisung
ist in meinem Innern.
- 10 Frohbotschaft von der Gerechtigkeit
habe ich in großer Gemeinde verkündet.
Siehe, meine Lippen will ich nicht verschließen,
Jahwe, du weißt es!

- 11 Deine Gerechtigkeit habe ich nicht verborgen
in der Tiefe meines Herzens;
von deiner Treue und deiner Retterhilfe
habe ich gesprochen, und nicht verborgen habe ich
deine Huld und deine Wahrheit
vor der großen Gemeinde.
- 12 Du aber, Jahwe, verschließe nicht
dein Erbarmen vor mir;
deine Huld und deine Wahrheit
sollen mich immerfort schützen!
- 13 Denn umgeben haben mich Leiden,
man kann nicht zählen, wieviel.
Eingeholt haben mich meine Sünden;
ich vermag nicht mehr aufzusehen.
Zahlreicher sind sie als die Haare auf meinem Kopf,
und mein Herz hat mich verlassen.
- 14 Hab Gefallen, Jahwe, mich zu erretten;
Jahwe, eile mir zu Hilfe!
- 15 In Schmach und Schande sollen sie alle fallen,
die mir nach dem Leben trachten!
Zurückweichen sollen sie und vor Scham erröten,
die sich über meine Leiden freuen!
- 16 Erstarren sollen wegen ihrer Schande
alle, die zu mir sagen: Ha, ha!
- 17 Frohlocken aber sollen und sich freuen in dir
alle, die dich suchen!
Es sollen immerfort sprechen: Jahwe ist groß!,
die deine Retterhilfe lieben!
- 18 Ich jedoch, der ich arm und gebeugt bin, (weiß):
Der Allherr denkt an mich.

Meine Hilfe und mein Retter bist du,
mein Gott, zögere nicht!

Literarkritisch kennzeichnet den Psalm eine nicht zu übersehende Uneinheitlichkeit; sie rührt daher, daß der Psalm inhaltlich in zwei verschiedene Teile (V.2–13 und V.14–18) zerfällt, deren zweiter mit Ps 70 weitgehend identisch ist, und daß er ausdrucksmäßig eine ungewöhnliche Vielfalt verschiedener Formelemente (Dank, Bitte, Klage, Seligpreisung) aufweist. Gleichwohl ist für die Literarkritik Zurückhaltung geboten, weil die Uneinheitlichkeit des Psalmes sich aus seinem kompositorischen Charakter hinreichend erklären läßt.

Die Makrostruktur des Psalmes² weist eine beeindruckende Geschlossenheit auf, wie die folgende Darstellung des Gesamtaufbaus zeigt:

1. Hauptteil: Die Retterhilfe Gottes als erfüllte Hoffnung

Rückblick auf die Retterhilfe Gottes	2– 4
Anerkennung der Großtaten Gottes	5– 6
Verinnerlichung der Weisung Gottes	7– 9
Zeugnisablegung für die Großtaten Gottes	10–11
Ausblick auf die Retterhilfe Gottes	12–13

2. Hauptteil: Die Retterhilfe Gottes als zu erfüllende Hoffnung

Bitte um die Retterhilfe Gottes	14
Ausblick auf die Beschämung der Feinde	15–16
Ausblick auf die Belohnung der Gerechten	17–18a
Bitte um die Retterhilfe Gottes	18b

In beiden Hauptteilen bestimmt die Retterhilfe Gottes die Thematik: Geht es im ersten Hauptteil um die in der Vergangenheit erfahrene Retterhilfe Gottes – um ihre Anerkennung, Aneignung und Bezeugung –, so in dem zweiten Hauptteil um die im Anschluß an diese Heilerfahrung erwartete, neue Retterhilfe Gottes in der Zukunft. Der in dem Gegenüber der beiden Hauptteile zum Ausdruck kommende Gegensatz in der Stimmung ist, wie man im Hinblick auf den Gesamtaufbau erkennt, nur vordergründig; denn die in der Vergangenheit erfahrene Retterhilfe seines Gottes ist für den Beter offenbar der Grund für die auch in Zukunft noch von ihm zu erwartende, neue Retterhilfe.

Auch die Mikrostruktur des Psalmes weist die gleiche Geschlossenheit in der Komposition auf wie die Makrostruktur. So umfaßt der erste Hauptteil in konzentrischer Symmetrie fünf gleich lange Strophen zu je zehn Stichen. Die konzentrische Symmetrie in der Anordnung dieser fünf Strophen hat dabei ihr Spiegelbild in dem Aufbau jeder einzelnen Strophe, wo jeweils der mittlere Doppelstichos das Thema der ganzen Strophe enthält. Ähnlich ist es auch um die Struktur des zweiten Hauptteiles bestellt, in dem jedoch das Stilmittel der konzentrischen Symmetrie durch das des ihr verwandten Chiasmus abgelöst wird. Gerahmt von zwei Bitten zu je zwei Stichen erscheinen hier in der Mitte des Hauptteils zwei Abschnitte zu je sechs Stichen, die Vertrauensäußerungen enthalten.

² Die von P. AUFFRET, „Les oreilles, tu me (les) as ouvertes“. Étude structurelle du Psaume 40 (et du Psaume 70), NRT 109 (1987) 220–245 in Auseinandersetzung mit M. GIRARD (vgl. Anm. 1) vorgelegte Strukturanalyse leidet darunter, daß ihr eine sie korrigierende Exegese fehlt.

Die Intention der Darstellung ergibt sich aus der Zuordnung der beiden Hauptteile im Psalm. Danach erwartet der Beter auf dem Hintergrund einer ihm durch Gottes Retterhilfe erfüllten Hoffnung, die ihm ein Leben in der Heilsgemeinschaft mit Gott ermöglicht hat, voller Vertrauen, daß ihm auf der Grundlage dieser Heilsgemeinschaft auch in Zukunft die von ihm benötigte Retterhilfe Gottes zuteil wird. Der Spannungsbogen der Darstellung erstreckt sich somit von der schon erfüllten Hoffnung des Beters auf die noch zu erfüllende Hoffnung in der Heilsgemeinschaft mit seinem Gott.

2. Form und Funktion

Angesicht der Tatsache, daß Ps 40 eine Vielfalt verschiedener Formelemente aufweist, hat E. Zenger den Psalm formgeschichtlich als eine durch literarische Fortschreibung entstandene Komposition bezeichnet. Die Wachstumsgeschichte des Psalmes stellt sich nach dieser Auffassung so dar, daß hier ein ursprünglich selbständiger Dankpsalm (Ps 40,2–3.4cd.5) durch Hinzufügung weiterer Teile (V.4ab und V.6–12) zu einem „neuen Loblied“ erweitert worden ist, das dann seinerseits durch die Verbindung mit dem als eigenständige Texteinheit überlieferten Ps 70 (= Ps 40,14–18) sekundär die Ausgestaltung zu einem Klage- bzw. Bittpsalm erfahren hat. Hierbei hat man die „Vorlage“ in Ps 70 in ihrem Wortlaut so abgeändert, daß durch Stichwortrückbezüge zwischen den Hauptteilen des Psalmes (V.2–13 und V.14–19) ein innerer Zusammenhang hergestellt worden ist³. Grundsätzlich verdient dieser Versuch zur Erklärung der Wachstumsgeschichte von Ps 40 Anerkennung und Zustimmung, weil er die Komposition des Textes aus so verschiedenen Formelementen plausibel macht. Gleichwohl erhebt sich in Anbetracht der auffallend homogenen Ausgestaltung der Komposition durch zahlreiche Stichwortrückbezüge und nicht zuletzt auch im Hinblick auf das Motiv für die literarische Fortschreibung des Psalmes die Frage, ob hier nicht von Anfang an formgeschichtlich eine eigenständige Gattung vorliegt.

Hilfreich für die Bestimmung dieser Gattung ist die Beobachtung, daß der Psalm aufgrund seines kompositorischen Charakters und seiner Tendenz zur Problematisierung einer vorausgesetzten Situation eine Analogie zu der Gerichtsklage des leidenden Gerechten aufweist⁴. Denn

³ E. ZENGER, in: HOSSFELD/ZENGER, *Die Psalmen I*, 252.

⁴ Zu dieser Gattung vgl. R. BRANDSCHEIDT, *Gotteszorn und Menschenleid. Die Gerichtsklage des leidenden Gerechten in Kgl 3 (TrThSt 41)*, Trier 1983, DIES., *Psalm 102, TThZ 96* (1987) 51–75; E. HAAG, *Psalm 88*, in: *Freude an der Weisung des Herrn* (FS H. Groß), Stuttgart 1987, 149–170.

bei dieser Gattung geht es nicht mehr wie in der Einzelklage um die Darstellung einer individuellen Not, sondern um die betende Aufarbeitung und Bewältigung einer den Glaubensvollzug belastenden Leiderfahrung des Frommen im Gottesvolk. Die Voraussetzung dieser Gerichtsklage ist nämlich eine als Äußerung des Zornes Gottes erkannte Not, die den um Gerechtigkeit bemühten Frommen in schwere Anfechtung stürzt. In Analogie dazu könnte man bei Ps 40 von dem „Vertrauensbekenntnis eines leidenden Gerechten“ sprechen. Als konstitutiv für diese Gattung erweist sich nämlich hier die Problematisierung einer Bedrängnis, die im Widerspruch zu der erfahrenen Heilsoffenbarung Jahwes und der darin erkannten Aufhebung des Gerichtes steht und die den um Gerechtigkeit bemühten Frommen in seinem Glauben belastet. Auch bei dieser Gattung geht es – wie schon bei der Gerichtsklage des leidenden Gerechten – nicht mehr primär um die Darstellung der individuellen Not eines Beters, sondern um die Not des Gottesvolkes selbst, das der Beter mit seinem Vertrauensbekenntnis repräsentiert⁵.

Die Funktion eines solchen Vertrauensbekenntnisses ergibt sich naturgemäß aus den Umständen der für seine Entstehung vorausgesetzten Situation. Nach Ausweis des Psalms ist dies jedoch die Situation der Heimkehr Israels aus dem Exil und der Neukonstituierung der Zionsgemeinde von Jerusalem gewesen, und zwar, wie es scheint, noch vor der Einweihung des zweiten Tempels (515 v. Chr.). Diese heilgeschichtlich hochbedeutsame Epoche war, wie die alttestamentliche Tradition bezeugt, zwar nachhaltig von dem Erlebnis der jüngst geschehenen Heilswende geprägt, aber auch von der Erfahrung widriger Umstände im Volke selbst, wozu die Nachstellungen und Gehässigkeiten äußerer Feinde ebenso wie die Schwierigkeiten und Hindernisse im Innern bei dem Wiederaufbau der Stadt und des Tempels gehörten. In dieser von gegensätzlichen Eindrücken erfüllten und für den Glauben belastenden Situation hat das Vertrauensbekenntnis eines leidenden Gerechten, wie es in Ps 40 überliefert ist, die Funktion einer betenden Aufarbeitung und Bewältigung jener Herausforderung gehabt, wie sie sich aus der Aneignung und Verwirklichung der für Israel eröffneten Heilsgemeinschaft mit Jahwe ergab.

⁵ Ein solches Vertrauensbekenntnis eines leidenden Gerechten liegt auch vor in Jes 50,4–9. Zur Begründung vgl. E. HAAG, Der Gottesknecht als Jünger Jahwes. Tradition und Redaktion in Jes 50,4–9, in: Der menschenfreundliche Gott (FS A. Thome), Trier 1990, 11–35.

II. Theologische Aussage

1. Semantische Analyse

Gleich zu Beginn bekennt der Beter, daß seine Hoffnung auf die Retterhilfe Gottes erfüllt worden ist (V.2). Wenn man der Annahme folgt, daß im Hebräischen „hoffen“ (*qiwwāh*) ein Denominativ des Primärnomens *qaw* („Schnur“) mit der Grundbedeutung „ausgespannt sein“ ist⁶, dann enthält „hoffen“ im Alten Testament die Vorstellung eines Ausgespanntseins zwischen zwei Polen. Der Mensch ist danach in seinem irdischen Dasein auf eine Erfüllung hin ausgerichtet, deren Grund Jahwe und die von ihm getragene Schöpfungsordnung ist (Spr 10,28; 11,7.23; 23,18; 24,14). Angesichts der heilsgeschichtlichen Zielsetzung bei dieser Erfüllung erweist sich jedoch die auf bloß geschöpfliche Voraussetzungen gegründete Hoffnung als unzureichend und zerbrechlich (Ez 37,11). Erst das Ernstnehmen des von Gott als Schöpfer und Erlöser gesetzten Neuanfangs als Ausgangspunkt einer dem Glauben an Jahwe entsprechenden Hoffnung öffnet dem Menschen die Erfüllung eines heilvollen Daseins in der Vollendung mit Gott (Jer 14,8.22; 17,13; 29,11; 31,17). Von einem solchen Neuanfang aber spricht der Beter in Ps 40, wenn er bekennt, daß Gott bei der Antwort auf sein Schreien nicht etwa sein Ohr, sondern sich selbst ihm zugeneigt hat und so dem Ausgespanntsein des Menschen in seiner Hoffnung gleichsam die heilsgeschichtliche Vorgabe geliefert hat.

Zielpunkt für das Sichherabneigen Gottes zum Menschen ist die mit Schlamm und Morast gefüllte Grube des Grauens gewesen (V.3). Zwei Vorstellungen fließen hier, wie es scheint, ineinander. Meint die mit „Schlamm“ (*tîl*) gefüllte „Grube“ (*bôr*) eine Zisterne (Jer 38,6), deren birnenförmige Gestalt mit der nach oben sich verengenden Öffnung jedem dort Eingeschlossenen nicht nur das Entrinnen durch Hinaufklettern an der Innenwand unmöglich macht, sondern ihn auch mit Angst und Verzweiflung erfüllt, so erinnert das „Grauen“ (*šā'ôn*) an das Getöse der Chaosflut (Jes 17,12 f.; Jer 51,55; Ps 65,8) und der „Morast“ (*jāwēn*) an die mit der Chaosflut verbundene Meerstiefe (Ps 69,3). Dieser Auslieferung an Vernichtung und Tod steht die Errettung durch Jahwe gegenüber, der den Beter auf Felsengrund gestellt und so seine Schritte gefestigt hat (V.3). Der Beter greift hier das aus der Zionstradition bekannte Bild des Felsens auf, das sowohl Jahwe selbst (Ps 18,3; 31,4; 42,10; 71,3) wie auch den von ihm am Ort seiner Heilsoffenbarung gewährten Lebensraum (Jes 33,16) meint⁷.

⁶ Vgl. G. WASCHKE, Art. *qwb*, in: ThWAT VI (1989) 1225–1234.

⁷ Vgl. E. HAAG, Art. *saela*, in: ThWAT V (1986) 872–880.

Konkret denkt der Beter hier an die Heimkehr Israels aus dem Exil und an die Neukonstituierung der Zionsgemeinde von Jerusalem.

Kein Wunder, daß bei dieser heilgeschichtlichen Sicht auch die Antwort des Gottesvolkes, der Lobpreis auf den Rettergott, mit der Worteingebungsformel als ein weiteres Werk der Führung durch Jahwe dargestellt wird. Gott hat dem Beter ein neues Lied in den Mund gelegt (V.4), das im Unterschied zu dem alten Lobpreis auf den Rettergott Jahwe (Ex 15,1–21; Ri 5,1–31) „neu“ genannt wird, weil es der eschatologischen Qualität der jüngst erfahrenen Heilsoffenbarung Jahwes entspricht (Jes 42,10)⁸. Diese Heilsoffenbarung Jahwes soll im Glauben gesehen, mit Ehrfurcht erlebt und als Anstoß zum Gottvertrauen von den „Vielen“ (*rabbim*) erfaßt werden. Gemeint ist damit im Anschluß an die an Abraham ergangene Mehrungsverheißung das neugeschaffene Gottesvolk nach dem Gericht (Jes 52,14; 53,12; 54,1; Dan 9,27).

Mit einer Seligpreisung lobt der Beter den Mann, der Jahwe zum Grund seines Vertrauens gemacht hat und der sich nicht den Ungestümen und den in Täuschung Verstrickten zugewandt hat (V.5). Schon die ältere Weisheit hat den Makarismus, der im profanen Sprachgebrauch bei der Wahrnehmung eines beeindruckenden Erfolges als Glückwunsch gedient hat (1 Kön 10,8), zur Kennzeichnung und Hervorhebung eines geglückten sittlichen Verhaltens eingesetzt, weil man offenbar darin nach dem Tun-Ergehen-Zusammenhang ein nachahmenswertes Beispiel erblickt hat. Sinngemäß hat man deshalb den Glückwunsch an die Darstellung des gemeinten Verhaltens angehängt (Spr 14,24; 16,20; 20,7; 29,18); doch ist auch die Stellung am Anfang der Aussage nicht unbekannt (Spr 28,14). Im Anschluß an die von der Prophetie im Exil angekündigte Heilswende und mit Bezug auf den von Jahwe gesetzten Neuanfang in der Führungsgeschichte mit seinem Volk hat dann die jüngere, schriftgelehrte Weisheit den Makarismus, den man jetzt wegen seiner spezifisch theologischen Ausrichtung zutreffender „Seligpreisung“ nennt, auf eine Glaubenshaltung bezogen, die ganz Jahwe und seiner Heilsoffenbarung entspricht (Ps 33,12; 65,5; 89,16; vgl. auch 2,12; 34,9; 84,5f.). Ähnlich verhält es sich hier in Ps 40; auf dem Erfahrungshintergrund der Heimkehr Israels aus dem Exil und der Neukonstituierung der Zionsgemeinde in Jerusalem preist der Beter denjenigen selig, der (wie er) Jahwe zum Grund seines Vertrauens gemacht hat. Was aber meint der Beter mit der von ihm offenbar als Gegensatz dazu bewerteten Haltung, daß jemand sich den Ungestümen und den in Täuschung Verstrickten zugewandt hat? Beachtet man, daß „Ungestüme“

⁸ Vgl. J. MARBÖCK, Der Gott des Neuen und das neue Lied, in: Ein Gott – eine Offenbarung (FS N. Füglistner), Würzburg 1991, 205–222.

(*ṣḥabīm*: Plural von *ṣḥab*, einem Chaosungeheuer) nach alttestamentlichem Sprachgebrauch (Jes 30,7; 51,9; Ps 87,4) heidnische Großmächte, vor allem Ägypten, meint und daß dementsprechend die „in Täuschung Verstrickten“ (*ṣātē kāzāb*: „der Lüge Zugewandte“) Angehörige Israels bezeichnet, die während des Exils der Faszination Babels, Ägyptens oder anderer Großreiche erlegen und vom Jahweglauben abgefallen sind, dann hat der Beter hier eine für seine Zeit höchst aktuelle Versuchung des Gottesvolkes im Blick. Anstatt nämlich nach dem Straf- und Läuterungsgericht des Exils in Jahwe allein den Grund des Vertrauens auf Rettung und Heimkehr zu sehen, haben allem Anschein nach damals nicht wenige aus Israel sich in der Zerstreuung der heidnischen Umwelt angepaßt und damit wie seinerzeit bei dem Götzendienst Kanaans eine dem Jahweglauben fremde Sicherheit gewählt⁹. Mit seiner Seligpreisung ruft daher der Beter alle in Israel zu einer Glaubensentscheidung auf.

Nicht ohne Grund wendet sich deshalb anschließend der Beter der Anerkennung Gottes und seiner Wundertaten zu, an denen er aufgrund der Heilsoffenbarung Jahwes schon Anteil erhalten hat (V.6). Sind die Wundertaten Gottes seine in Schöpfung und Geschichte verwirklichten Pläne, so die Pläne als solche der Inhalt des Geheimnisses Gottes¹⁰, das der verborgene Wirklichkeitsgrund alles Seienden und Geschehenden ist: eines Geheimnisses jedoch, das Gott im Vollzug seiner Heilsoffenbarung bis hin zur Mitteilung seiner selbst dem Menschen erschließt. Angesichts der unermesslichen Größe dieses Gegenstandes und der ihr entsprechenden Aufgabe in der Verkündigung kann daher der Beter nur voller Demut sein Unvermögen bekennen.

Offenbar kann auch der aufwendigste Opferdienst nicht die adäquate Antwort des Glaubens auf die Heilsoffenbarung Jahwes sein; denn Gott hat an Schlacht- und Speiseopfern kein Gefallen; Brand- und Sündopfer hat er nicht verlangt (V.7). Die Feststellung des Beters erinnert an die Opferkritik der Propheten (Am 5,21–24; Hos 8,13; Jes 1,11–15). Allerdings hat sich diese Kritik, wie man weiß¹¹, nicht auf den Opferdienst als solchen

⁹ Ähnlich E. ZENGER, der in dem Wort des Beters „eine kultisch-religiöse Abgrenzung von lebenszerstörerischen Mächten und Lügengötzendienern“ sieht (HOSSFELD/ZENGER), Die Psalmen I; 255).

¹⁰ Vgl. H. KRÄMER, Art. *mysterion*, Mysterium, Geheimnis, in EWNT II (1981) 1098–1105.

¹¹ Vgl. E. HAAG, Opfer und Hingabe im Alten Testament, in: Freude am Gottesdienst (FS J. Plöger), Stuttgart 1983, 333–346; H.J. BOECKER, Überlegungen zur Kultpolemik der vorexilischen Propheten, in: Die Botschaft und die Boten (FS H.W. Wolff), Neukirchen 1981, 169–180; E. WÜRTHWEIN, Kultpolemik oder Kultbescheid? In: Tradition und Situation (FS A. Weiser), Göttingen 1963, 115–132.

bezogen, sondern auf die sich hinter dem Opferdienst verbergende Unbußfertigkeit und Heuchelei. Schaut man sich nämlich die fraglichen Äußerungen der Propheten unter formkritischem Aspekt an, dann fällt die an hervorgehobener Stelle regelmäßig wiederkehrende Aussage auf, daß Gott die Opfer seines Volkes nicht will oder an ihnen kein Wohlgefallen hat (Am 5,22; Jes 1,11; Hos 6,6; 8,13; Mal 1,10; 2,13). Mit diesem offenbar Fachausdrücke verwendenden Sprachgebrauch greifen die Propheten auf eine in der Opfergesetzgebung Israels verankerte Praxis der Priester zurück, mit der diese die Richtigkeit eines Opfers im Sinne der Übereinstimmung mit den Gesetzesvorschriften und damit die Anrechenbarkeit für die Opfernden festgestellt haben. So konnte im Fall einer positiven Qualifikation der Priester erklären, daß die Opfergabe für Gott ein Wohlgefallen sei und daß er sie wolle (Lev 1,3; 19,5; 22,18–30). Im Hinblick auf das anschließende Opfermahl aber bedeutete dies, daß der Opfernde gleichsam offiziell als in der Heilsgemeinschaft mit Gott dastehend ausgewiesen war. Die Opferkritik der Propheten ist nun nicht so zu verstehen, daß man hier die Absicht gehabt hätte, um der Reinerhaltung des Jahweglaubens willen die Priesterschaft zu korrigieren; denn dazu besaßen die Propheten weder von ihrem Volk her das Recht noch von Gott her einen diesbezüglichen Auftrag. Vielmehr ist die Opferkritik der Propheten ein Ausdruck ihrer Gerichtsbotschaft, der besagt, daß am Tag Jahwes ganz Israel als Sünder vor Jahwe dasteht (Am 5,18–20). Angesichts dieser Unheilssituation legen die Propheten mit schockierender Offenheit dar, daß keine menschliche Leistung vor Gott, auch wenn sie nach dem Gesetz anrechenbar war, den durch die Sünde aufgerissenen Abgrund zwischen Gott und seinem Volk zu überbrücken vermochte.

Nach der Katastrophe des Nordreiches Israel (721 v. Chr.) hat man dann in Juda – offenbar unter dem Eindruck des Zorngerichtes Jahwes am Brudervolk und im Zusammenhang mit der deuteronomischen Reform (621 v. Chr.) – die Opferkritik der Propheten aufgegriffen, um mit deren Drohbotschaft, jetzt zur Abwehr der Fluchankündigungen des mosaischen Gesetzes, die Notwendigkeit des Gehorsams gegenüber Gott und seiner Weisung zu betonen (1 Sam 15,22f.). Damit aber hatte man eine Forderung erhoben, die im Exil, als der Opferkult des Tempels weggefallen war, umständehalber an Aktualität noch gewann. Erst recht blieb nach der Rückkehr Israels aus dem Exil die Aktualität der deuteronomischen Gehorsamsforderung bestehen, als im Anschluß an die Neueinweihung des Zionstempels (515 v. Chr.) und die Wiederaufnahme des Opferkultes im zentralen Heiligtum prophetische Kreise dem Gottesvolk einschärften, daß jetzt der durch die Heilswende ermöglichte Vollzug der Umkehr und in Verbindung damit das Hinhören auf Jahwe das Gebot der heilsg-

schichtlichen Stunde sei (Jes 1,2–20; Jer 7,1–15; besonders: Jer 7,21–23)¹². Im Horizont dieser exilisch-nachexilischen Rezeption der alten prophetischen Opferkritik erschien es daher in Ps 40 dem Beter als sinnvoll, ja, notwendig, seine Äußerungen über die Ablehnung des Opferkultes durch Jahwe mit zwei Bekenntnisaussagen zu verbinden: einmal über die ihm – gleichsam in Aufhebung des früheren Verstockungshandelns Gottes (Jes 6,9f.) – verliehene Fähigkeit zu hören, und sodann über seine mit dem neuen Gehorsam parallel laufende Bereitschaft zum Dienst (Num 22,38; 2 Sam 19,21), wie es sich für Israel als den wahren Gottesknecht gehört (Jes 50,4f.).

Mit dieser neugewonnenen Fähigkeit zu hören aber hat der Beter in Ps 40, wie er im Zentrum seiner Äußerungen betont, die Voraussetzung dafür erlangt, daß er jetzt all dem entsprechen kann, was ihm in der Buchrolle vorgeschrieben ist (V.8). Zur Näherbestimmung dieser Bekenntnisaussage liegen verschiedene Deutungsversuche vor. Nach einem ersten Deutungsversuch knüpft der Beter an die Vorstellung einer Motiv-Tafel oder – in diesem Fall – einer Motiv-Schriftrolle an, in der man anstelle der im Tempel vorgetragenen Loblieder oder in Ergänzung dazu ausführlich nachlesen kann, was der Beter konkret an Retterhilfe Jahwes erfahren und zum Dank dafür Gott gelobt hat¹³. Ein zweiter Deutungsversuch versteht die Aussage des Beters als Hinweis auf die in seinem Innern eingeschriebene Schriftrolle (als Realmetapher für von Gott eingegebene Worte: Jer 36,4.32; 51,63; Ez 2,9) und als Anspielung auf das Buch des Bundes und dessen Weisung, wobei die Wendung „geschrieben auf mich“ (*kātûb ʿālaj*) die in der Ankündigung des neuen Bundes stehende Aussage von der auf dem Menschenherzen aufgezeichneten Tora aufgreift (Jer 31,33)¹⁴. Dieser Auffassung steht der sich auf eine höchst aufschlußreiche sprachliche Beobachtung (vgl. V.8: *kātûb ʿālaj* mit 2 Kön 22,13: *hakkātûb ʿālejnû*) stützende dritte Deutungsversuch entgegen, wonach sich der Beter hier auf das Deuteronomium und den dort für Israel niedergelegten Jahwewillen, speziell in bezug auf die Kultzentralisation (Dtn 12 und 16) beruft, um das bei ihm durch die Tempelzerstörung erzwungene Ausbleiben des Dank-

¹² Ausführliche Begründung bei E. HAAG, Sündenvergebung und neuer Anfang. Zur Übersetzung und Auslegung von Jes 1,18, in: Die Freude an Gott – unsere Kraft (FS O. Knoch), Stuttgart 1991, 68–80; DERS., Zion und Schilo. Traditionsgeschichtliche Parallelen in Jeremia 7 und Psalm 78, in: Die alttestamentliche Botschaft als Wegweisung (FS H. Reinelt), Stuttgart 1990, 85–116.

¹³ So H.J. KRAUS, Psalmen, 462.

¹⁴ So E. ZENGER, in: HOSSFELD/ZENGER, Die Psalmen I, 256.15.

opfers mit dem Hinweis zu erklären, daß er dies leider nicht nach den Vorschriften des Deuteronomiums richtig vollziehen könne¹⁵.

Leidet der erste Deutungsversuch unter der unbegründeten Annahme, daß die Darbringung der Votiv-Schriftrolle wegen des antithetischen Pathos der prophetischen Opferkritik nur als vergeistigende Ersetzung des fälligen Dankopfers zu betrachten ist, so der zweite unter der traditions-geschichtlich nicht mehr zu rechtfertigenden Bezugnahme auf die Ankündigung vom neuen Bund (Jer 31,31–34); denn dort ist unmißverständlich von einer erst zukünftigen Heilswende die Rede, bei der Gott in einem eschatologischen, das heißt: heilsgeschichtlich nicht mehr zu überbieten-den Offenbarungsgeschehen – über alle Versuche der vom Deuteronomium gebotenen Verinnerlichung der Bundesweisung hinaus¹⁶ – die Neuschöpfung des erlösten Menschen bewirkt, und zwar dergestalt, daß jetzt nicht mehr ein nur durch spirituelle Anstrengung erneuerter alter Bund, sondern ein qualitativ neuer Bund im Sinne einer von Gottes uneingeschränkter Verzeihung getragenen und auf der inneren Umwandlung des Menschen aufruhenden Heilsgemeinschaft mit ihm seine endzeitliche Verwirklichung erfährt¹⁷. Weiter führt allein der dritte Deutungsversuch, dessen Fixierung auf die Tempelzerstörung sich allerdings im Kontext von Ps 40 als störend erweist.

Geht man nämlich von der sprachlich (vgl. Ps 40,8 mit 2 Kön 22,13) gut begründeten Annahme aus, daß in Ps 40 die Buchrolle (V.8) das Deuteronomium meint, dann hat hier der Beter, wie sowohl seine Anspielung auf die deuteronomisch/deuteronomistisch interpretierte Opferkritik der Propheten (1 Sam 15,22; Jer 7,21–23) wie auch seine von heilvoller Freude getragene Bereitschaft zur Erfüllung der Weisung Jahwes verraten (V.9), die Kernforderung des Deuteronomiums nach einer verinnerlichten Gottesbeziehung (Dtn 6,6) im Blick. Dieser Kernforderung will der Beter im Anschluß an die von ihm nach der Heimkehr aus dem Exil konkret erlebten Heilsoffenbarung Jahwes entsprechen. Ausdrücklich beruft er sich darum auf den Heilswillen Gottes, nämlich auf das für die Heilsoffenbarung Jahwes konstitutive göttliche Wohlgefallen (*raṣôn*: vgl. Jes 49,8; 60,10; 61,2), das ihm – im Unterschied zu dem auf

¹⁵ So G. BRAULIK, Psalm 40 und der Gottesknecht, 149–153 und schon F. DELITZSCH, Die Psalmen, Leipzig 1894, 310.

¹⁶ Etwa Jes 51,7; Ps 37,31. Zur Unabhängigkeit dieser Aussagen von der Ankündigung des neuen Bundes in Jer 31, 31–34 vgl. G. VANONI, „Die Tora im Herzen“ (Jes 51,7), in: Ein Gott – eine Offenbarung (FS N. Füglistner), Würzburg 1991, 357–372.

¹⁷ Zur Begründung vgl. G. FISCHER, Das Trostbüchlein. Text, Komposition und Theologie von Jer 30–31 (SBB 26), Stuttgart 1993, 256–265.

menschlicher Leistung beruhenden Opferdienst – in Wahrheit die Gemeinschaft mit Jahwe gewährt.

Offensichtlich mit Bezug auf die von ihm nach dem Exil erlebte Heilsoffenbarung Jahwes bekennt daher der Beter, daß er die Frohbotschaft von der Gerechtigkeit in großer Gemeinde verkündigt hat (V.10). Der zur Bezeichnung dieser Frohbotschaft gebrauchte hebräische Terminus *bissēr* (griechisch: εὐαγγελίζεσθαι) meint zunächst im profanen Bereich die Nachrichtenübermittlung nach dem Abschluß eines Krieges (1 Sam 31,9; 1 Kön 1,42; 1 Chr 10,9; vgl. auch 1 Sam 4,17; 2 Sam 4,10; 18,19f.26). Diese profane Auffassung von einer Nachrichtenübermittlung hat dann eine folgenreiche Veränderung erfahren, als man sie – wohl unter dem Einfluß der deuteronomischen Bewegung – auf die Ausbreitung der Kunde von einem Machterweis Jahwes im Bereich der Jahwekriegsvorstellung übertrug (Nah 2,1; Ps 68,12). Ihren Höhepunkt erreichte jedoch die theologische Verwendung des Terminus *bissēr* im Jesajabuch, wo an allen fünf Belegstellen offenbar der gleiche heilsgeschichtliche Ereigniszusammenhang gemeint ist (Jes 40,9; 41,27; 52,7; 60,6; 61,1). Überall steht nämlich im Hintergrund die Beendigung des Exils und die Neukonstituierung der Zionsgemeinde als Ausdruck und Zeichen einer Heilsoffenbarung Jahwes, die ihn, den Zionsgott, als Schöpfer und Erlöser hervortreten läßt¹⁸. Auf diesen heilsgeschichtlichen Ereigniszusammenhang greift auch der Beter in Ps 40 zurück, wenn er auf die Frohbotschaft von der Gerechtigkeit zu sprechen kommt, die er in großer Gemeinde verkündigt hat.

„Gerechtigkeit“ (*šādāq*)¹⁹ ist ursprünglich ein im Alten Orient auch außerhalb Israels bekannter Ordnungsbegriff und meint, im Alten Testament von Jahwe ausgesagt, die von ihm als Schöpfergott begründete und aufrechterhaltene Weltordnung, auf deren Weiterentwicklung und Vollendung seine ebenfalls als „Gerechtigkeit“ (*šādāqā*) bezeichnete heilsgeschichtliche Offenbarung ausgerichtet ist. So spricht bereits das Deboralied mit Bezug auf diese heilsgeschichtliche Offenbarung Gottes von den Machterweisen der Gerechtigkeit Jahwes (Ri 5,11), während Amos dem „Recht“ (*mišpāt*) als der festgeschriebenen Norm des sittlichen Verhaltens die Gerechtigkeit Jahwes als deren heilsgeschichtliches Korrelat zugesellt (Am 5,24), das dann bei Deuterojesaja im Licht der Eschatologie als Heilsoffenbarung Jahwes erscheint (Jes 51,1.5f.8 u.ö.). Von dieser Heils-

¹⁸ Zur Begründung vgl. E. HAAG, Die Frohbotschaft von der Heilsoffenbarung Gottes nach dem Buch Jesaja. Zur Vorgeschichte des Begriffes „Evangelium“ im Neuen Testament, in: Wege der Evangelisierung (FS H. Feilzer), Trier 1993, 31–47.

¹⁹ Zur Diskussion der Bedeutung dieses Begriffes vgl. B. JOHNSON, Art. *šādāq*, in: ThWAT VI, 898–924.

offenbarung Jahwes hat der Beter in Ps 40 als höchstpersönlich angesprochener Zeuge die Frohbotschaft in großer Gemeinde verkündigt.

Die Vorstellung, daß der Beter die Frohbotschaft „in großer Gemeinde“ vorgetragen hat (V.10), will nicht recht zu den Verhältnissen passen, wie man sie aus der Zeit der Heimkehr Israels aus dem Exil kennt; denn Krieg und Verbannung hatten die Bevölkerung im Land stark dezimiert. Wahrscheinlich handelt es sich jedoch bei der „großen Gemeinde“ um einen Begriff, der sich wie derjenige der „Vielen“ (vgl. V.4) an der dem Erzvater Abraham zuteil gewordenen Mehrungsverheißung orientiert: einer Verheißung, deren beginnende Verwirklichung man in der als Wunder erfahrenen Wiederherstellung Israels nach dem Exil erkannte. Auf dem Hintergrund des Glaubens an diese Mehrungsverheißung läßt sich jedenfalls gut das Vertrauensbekenntnis des Beters „Jahwe, du weißt es“ (vgl. Jer 17,16; Ez 37,3) ebenso verstehen wie seine Bereitschaft, Gottes Treue und Retterhilfe, aber auch seine Huld und Wahrheit vor der „großen Gemeinde“ öffentlich zu verkündigen (V.11).

Nicht ohne Grund kommt der Beter anschließend noch einmal auf diese Heilsoffenbarung Jahwes zu sprechen, die für ihn die Voraussetzung für die Verkündigung seiner Frohbotschaft gewesen ist. Ausdrücklich bittet er Gott, dessen Treue und Retterhilfe er vorher gerühmt hat, er möge ihm doch nicht sein Erbarmen vorenthalten und ihm nicht seine Huld und Wahrheit entziehen (V.12); denn Leiden ohne Zahl haben den Beter wie die Wasser des Chaos umschlossen (vgl. Ps 18,5; 116,3; Jon 2,6) und ihn erneut in eine Bedrängnis wie zuvor in dem Zorngericht Jahwes (vgl. V.3) versetzt. Kein Wunder, daß der Beter den Grund für diese Leiden in dem Weiterwirken seiner Sündenschuld sieht und darum in seinem Inneren zutiefst verunsichert ist (V.13). Im Hintergrund dieser Klage, die innerhalb des Psalmes die Überleitung zu der Schlußbitte darstellt, steht die Glaubensanfechtung der Zionsgemeinde und der ihr verbundenen Bevölkerungsgruppen Israels nach der Heimkehr aus dem Exil. Einerseits hatte dieses Volk, wie der Beter gleich zu Beginn seines Vertrauensbekenntnisses mit Dank gegen Gott hervorhebt, das sichere Wissen von der in der Heilsoffenbarung Jahwes erlebten Aufhebung des Gerichts und der Erfüllung einer im Glauben gegründeten Hoffnung auf Gottes Erbarmen. Andererseits stand diesem Wissen die enttäuschende Erfahrung einer Wirklichkeit gegenüber, die in fataler Weise die Erinnerung an die Deportation nach Babel und an die Nöte der Exilszeit heraufbeschwor. Bemerkenswerterweise spricht der Beter jedoch mit keinem Wort von einer Weiterführung des vorher erlittenen Zorngerichtes Jahwes. Wohl aber läßt er mit dem Bild von dem Eingeholtwerden durch die eigene Sündenschuld erkennen, daß trotz der Vergebung durch Gottes Erbarmen

die Folgen des früheren Fehlverhaltens nicht aufgehoben sind. Der Beter wird somit zu einem leidenden Gerechten, der sich, theologisch betrachtet, in einem Zwiespalt befindet. Während auf der einen Seite der Beter die Heilsoffenbarung Jahwes erfahren hat, leidet er auf der anderen Seite immer noch an den Folgen der ihm von Gott schon vergebenen Sündenschuld. In diesem Zwiespalt einer von Heil und Unheil gleichzeitig gekennzeichneten Situation wird dem Beter noch einmal des Ungenügen menschlicher Leistung bei der Abwendung des Unheils vor Gott bewußt.

Die zwei abschließenden Bitten um die Offenbarung der Retterhilfe Jahwes (V.14 und V.18b) rahmen zwei in ihrer Konzeption nach dem deuteronomischen Schema von Fluch und Segen gestaltete Abschnitte (V.15f. und V.17.18a), die inhaltlich beide von den Auswirkungen des erhofften Eingreifens Gottes handeln. So wird bereits durch die Anordnung der zwei Abschnitte von der Form her deutlich erkennbar, daß die erbetene Retterhilfe Jahwes mit der von Heil und Unheil gekennzeichneten Situation des Beters korrespondiert.

Im ersten Abschnitt erfleht der Beter die Retterhilfe Jahwes zur Abwehr seiner Feinde, von denen er sagt, daß sie sich durch seine Bedrängnis in ihrem Haß gegen die Frommen bestätigt sehen (V.15f.). Will man die Eigenart und die Bedeutung der hier angesprochenen Feinde des Beters kurz erklären, dann läßt sich unter Berücksichtigung ähnlicher Aussagen im Psalter grundsätzlich festhalten, daß diese Feinde zwar ohne Zweifel Menschen sind, die als Übeltäter denken, reden und handeln, daß jedoch dieses menschlich geartete Feindbild in seinem Inhalt ständig überholt wird, so daß die betreffenden Feinde als Urbild des Bösen, den Menschen Vernichtenden, die Schöpfung Zerstörenden und von Jahwe Trennenden erscheinen und folglich als das Gegenbild des Gerechten und Armen auftreten²⁰. Diese merkwürdige Charakterisierung der Feinde als Handlanger dämonischer Mächte hat wohl darin ihren Grund, daß sie sich an der gleichen Glaubensauffassung wie das Strafurteil Jahwes orientiert, mit dem nach der Darstellung der biblischen Urgeschichte Gott zwischen dem Menschen und der Schlange Feindschaft gesetzt hat (Gen 3,15)²¹. So wie dort der Fluch Jahwes die Schlange trifft, absolut und definitiv, so erwartet in Ps 40 der Beter, daß kraft der Retterhilfe Jahwes alle seine Feinde in der von ihnen selbst gewählten Sphäre des Unheils endgültig scheitern und zugrunde gehen.

²⁰ Vgl. hierzu den Exkurs „Die Feinde“ von H.J. KRAUS, Die Psalmen, 112–117.

²¹ Vgl. E: HAAG, Die Ursünde und das Erbe der Gewalt, TThZ 98 (1989) 21–38; DERS., Vom Sinn des Leidens im Alten Testament, IkaZ 17 (1988) 481–494.

Im zweiten Abschnitt erhofft der Beter, daß alle, die Jahwe suchen und seine Retterhilfe lieben, in Gott ihre Freude und Erfüllung finden und dies auch im Lobpreis Jahwes und seiner Größe bekennen, so wie er selbst, der Beter, trotz seines Gebeugtseins und seiner Armut aus dem Glauben lebt, daß Gott seiner gedenkt (V.17.18a). Der hier angesprochene und offenbar von dem Beter repräsentierte Personenkreis umfaßt, wie dessen Kennzeichnung verrät, den aus dem Gericht Jahwes geretteten, heiligen Rest Israels, der nach seiner Heimkehr aus dem Exil sich aufrichtig um die Aneignung und die Bezeugung der Heilsoffenbarung Jahwes bemüht hat (Jes 56,1). Daß in diesem Zusammenhang der Rest Israels, wie der Beter aufgrund seiner eigenen Erfahrung bekennt, als arm und gebeugt erscheint, beleuchtet nicht nur die Situation des durch Ausbeutung und Unterdrückung verelendeten Gottesvolkes im Land, sondern auch dessen Disposition angesichts der aktuell erlebten Heilsoffenbarung Jahwes, die nach Ausweis der Prophetie einem in seinem Stolz gebeugten und vor Gott arm gewordenen Israel zuteil geworden ist (Zef 3,12). Die von dem Beter in Ps 40 erflachte Retterhilfe Jahwes bedeutet daher für diesen Rest des Gottesvolkes, daß sich die in ihm bereits anfanghaft verwirklichte Heilsgemeinschaft mit Gott weiter entfaltet und zielbewußt auf ihre Vollendung hin zubewegt.

Im Horizont dieser schon eschatologisch ausgerichteten Heilserwartung steigert der Beter sein Flehen um die neue Zuwendung Jahwes, indem er die zunächst noch als Ausdruck der aktuell erlebten Heilsoffenbarung Jahwes erfahrene Retterhilfe (V.14) jetzt direkt mit Gott identifiziert, der sich ihm, wie er fest hofft, in Zukunft als Retter und Helfer erschließt (V.18b). Mit einer Unruhe und Ungeduld, die nicht mehr allein in seiner gegenwärtigen Not, sondern auch in seinem unstillbaren Verlangen nach der vollendeten Heilsgemeinschaft mit Jahwe ihren Grund hat, drängt darum der Beter Gott, er möge doch auf keinen Fall mehr länger mit seiner Retterhilfe zögern.

2. Theologische Synthese

a. Die Tradition

Nach Ausweis der hier vorgelegten semantischen Analyse ist Ps 40 zutiefst in der Tradition des Deuteronomiums verwurzelt. Darauf weist allein schon die ausdrückliche Bezugnahme des Beters auf das von ihm als Buchrolle angesprochene Deuteronomium hin, aber darüber hinaus auch die ganze Thematik der Darstellung, die deutlich erkennbar drei Schwerpunkte aufweist: einmal die auf die Heilsoffenbarung Jahwes gegründete Aneignung der göttlichen Weisung, sodann die Freude des Jahwe und seine

Wundertaten preisenden Gottesvolkes und schließlich die Wirksamkeit von Fluch und Segen bei der Gewährung der Retterhilfe Jahwes. Eine derart auffällige Bezugnahme auf das Deuteronomium verwundert nicht, wenn man bedenkt, daß das Hauptanliegen der deuteronomischen Reform: die Wiederherstellung Israels als Bundesvolk auf der Grundlage seiner Erwählung durch Jahwe, nach der Heimkehr aus dem Exil in der neukonstituierten Zionsgemeinde mächtigen Auftrieb erhielt. Denn angesichts der jüngst erlebten Heilsoffenbarung Jahwes auf Zion war, wie die Zionsgemeinde fest glaubte, Israel als das aus den Völkern herausgeführte Sondereigentum Jahwes so zu organisieren, daß man getreu der Bundesweisung Jahwes ein dem Allherrs auf Zion eng verbundenes Königreich von Priestern und heiliges Gottesvolk darstellte und sich als Glaubensgemeinschaft in der Völkerwelt bewährte (Ex 19,5f.).

Von dieser hohen Aktualität, die in der Zionsgemeinde nach dem Exil die Tradition des Deuteronomiums gewonnen hat, handelt in konzentrierter Form die Moserede in Dtn 30²². Vor allem der erste Abschnitt (V.1–10) ist für die hinter Ps 40 stehende Tradition von Bedeutung. Auf dem Hintergrund des Straf- und Läuterungsgerichts im Exil und der vollzogenen Umkehr in der gegenwärtigen heilsgeschichtlichen Stunde stellt Mose hier seinem Volk eine Schicksalswende in Aussicht, deren Auswirkung darin besteht, daß Gott Israel aus der Zerstreuung unter den Völkern wieder zusammenführt und das Volk in dem Land seiner Väter getreu der an Abraham ergangenen Mehrungsverheißung erneut zu Macht und Ansehen gelangen läßt (V.1–5). Ausschlaggebend für die Durchführung dieser Schicksalswende ist jedoch, daß Jahwe selbst das Herz seines Volkes beschneidet und ihm so die Möglichkeit gibt, ihn jetzt mit ganzem Herzen und mit ganzer Seele zu lieben (V.6). Die Alternative von Fluch und Segen bekommt dann der Heilsoffenbarung Jahwes entsprechend eine neue Bedeutung: Während der Fluch jetzt die Feinde Israels als die Widersacher Jahwes trifft, fördert und steigert der Segen Jahwes das schon begonnene Aufbauwerk im Land (V.7–9). Die wichtigste Vorbedingung für die Wiederherstellung Israels und den Verbleib des Gottesvolkes im Land ist jedoch, daß Israel auf die Stimme Jahwes hört, wie sie die Buchrolle des Deuteronomiums in dessen Bundesweisung zu Gehör bringt, und daß daher das Gottesvolk mit ganzem Herzen und mit ganzer Seele sich um deren Aneignung und Verinnerlichung bemüht (V.10).

²² Zur exegetischen Problematik vgl. G. BRAULIK, Deuteronomium II (NEB), Würzburg 1992, 217–219; G. VANONI, Überlegungen zum Verhältnis der Testamente und Beobachtungen zu Dtn 30,1–10, BN 14 (1981) 65–98.

Allein schon dieser kurze Überblick über Kerngedanken von Dtn 30 zeigt mit hinreichender Deutlichkeit, daß hier gleichsam exemplarisch jene deuteronomische Tradition festgehalten ist, auf die Ps 40 in seiner Endgestalt zurückgreift. Es ist die in Anknüpfung an die deuteronomische Tradition und in Weiterführung ihres Hauptanliegens entwickelte deuteronomistische Umkehrtheologie, die für die Wiederherstellung Israels nach dem Exil als eine von Jahwes Heilszuwendung geformte Glaubensgemeinschaft maßgebliche Bedeutung erlangt hat.

b. Die Interpretation

Auf dem Hintergrund der in Dtn 30 kurz zusammengefaßten Glaubens-tradition gewinnt deren Interpretation durch den Beter in Ps 40 erst ihr volles Profil. Drei Schwerpunkte sind hier zu unterscheiden.

Zunächst verdient die für den Beter von Ps 40 als Ausgangspunkt seines Vertrauensbekenntnisses grundlegende Tatsache Beachtung, daß er die in Dtn 30 angekündigte Schicksalswende nach dem Exil als die Erfüllung seiner Hoffnung auf die Retterhilfe Jahwes versteht. Damit bekennt nämlich der Beter, daß er die Leiden der Vergangenheit als ein Straf- und Läuterungsgericht Gottes angenommen hat und darum die Wiederherstellung Israels nach dem Exil als Ausdruck einer Heilszuwendung Jahwes begreift, die ihm von Grund auf die Neugestaltung seines Gottesverhältnisses ermöglicht. Mit Bezug darauf kann sodann der Beter die in Dtn 30 angesagte Herzensbeschneidung durch Jahwe als eine Art Ermächtigung betrachten, die es ihm fortan gestattet, den Glaubensgehorsam vor Jahwe über den Vollzug des Opferdienstes zu stellen und in der ihm eröffneten Heilsgemeinschaft mit Gott die im Ansatz bereits verinnerlichte Aneignung der Bundesweisung Jahwes fortzusetzen und zu vertiefen. Schließlich kann der Beter, weil er die in Dtn 30 zugunsten Israels entschiedene Wahlmöglichkeit zwischen Fluch und Segen erkannt hat, sein als Folge vergangener Sündenschuld erlittenes Gebeugtsein in Armut trotzdem mit Jahwes Heil in Verbindung bringen und Gott erneut um seine Retterhilfe anflehen, während er das Wohlergehen seiner Feinde als nur vorübergehend und bereits dem Unheil preisgegeben ansieht.

Was jedoch über diese drei Schwerpunkte hinaus der Interpretation der in Ps 40 aufgegriffenen Tradition eine ganz besondere Bedeutung verleiht, ist der das Vertrauensbekenntnis übergreifende Spannungsbogen von der erfüllten Hoffnung des Beters zu der noch zu erfüllenden Hoffnung hin, deren Gegenstand das Weiterwirken und die Entfaltung der von Israel erfahrenen Heilszuwendung Jahwes ist. Denn diese Heilszuwendung Jahwes hat Israel nicht nur die Umkehr als Loslösung von dem Bösen und

als Hinkehr zu Jahwe möglich gemacht, sondern darüber hinaus auch die Kraft gegeben, gerade durch sein Gebeugtsein in Armut der Führung Jahwes immer mehr zu entsprechen.

c. Die Rezeption

Im Neuen Testament hat Ps 40 durch den Hebräerbrieff eine Rezeption erlebt, bei der man die Kernaussage des Vertrauensbekenntnisses über die Verinnerlichung der Weisung Jahwes auf Jesus Christus bezogen und hierbei mit neuem Inhalt gefüllt hat²³. Danach hat Jesus Christus seine Bereitschaft zur Erfüllung der ihm aufgetragenen Sendung mit den Worten von Ps 40 ausgedrückt: „Schlacht- und Speiseopfer hast du nicht gefordert, doch einen Leib hast du mir geschaffen; an Brand- und Sündopfern hast du kein Gefallen. Da sagte ich: Ja, ich komme – so steht es über mich in der Schriftrolle –, um deinen Willen, Gott, zu tun“ (Hebr 10,5–7).

Unter den Abweichungen vom Urtext des Psalmes, die in dem Schriftzitat zu vermerken sind, verdienen vor allem die beiden folgenden größere Beachtung: einmal, daß statt der in Ps 40,7 stehenden Bemerkung „Ohren hast du mir gegraben“ (G: „bereitet“) in Hebr 10,5 die Aussage steht: „Einen Leib hast du mir bereitet“, und sodann, daß von der Bereitschaftserklärung des Beters in Ps 40,9 in Hebr 10,7 nur der Satz übriggeblieben ist: „um deinen Willen, Gott, zu tun“; der Hinweis auf die im Innern festgehaltene Weisung Jahwes fehlt. Geht es bei der ersten Abweichung darum, daß die in Ps 40,7 angeführte Voraussetzung für das Hören auf die Weisung Jahwes, nämlich die Ausstattung mit Ohren durch den Schöpfergott, in Hebr 10,5 durch die Ausrüstung Jesu Christi mit einem Leib als Voraussetzung für die Ausführung des Heilswillens Gottes ersetzt wird, so bei der zweiten Abweichung um die Verankerung des Gott wohlgefälligen Opfergehorsams Jesu Christi im Heilswillen Gottes selbst: eine vom Heiligen Geist mitgeteilte Glaubenserkenntnis (Hebr 10,15), die sich für den Hebräerbrieff aus der eschatologischen Überbietung des alten Bundes in Jesus Christus als dem Mittler des neuen Bundes ergibt (Hebr 8,6–13). Denn der neue Bund bedeutet, wie der Hebräerbrieff gerade im vorliegenden Sachzusammenhang bemerkt, daß Gott – offensichtlich im Zuge der Neuschöpfung – selbst seine Weisung in das Innere des Menschen legt und daß daher in Jesus Christus, dem Offenbarer und Inbegriff des neuen Bundes, der Wille Gottes zum Willen des Mittlers wird (Hebr 10,15–18). Anders ausgedrückt: Was in Ps 40,7–9 der Beter über die Verinnerlichung der Weisung als Idealvorstellung im Sinne des Jahwe-

²³ Vgl. G. BRAULIK, Psalm 40 und der Gottesknecht, 272–308.

glaubens sagt, ist aufgrund der Menschwerdung Gottes in Jesus Christus auf eine eschatologisch unüberbietbare Weise erfüllt.

Die Rezeption von Ps 40 im Neuen Testament bleibt daher nicht ohne Konsequenz für den Nachvollzug dieses Vertrauensbekenntnisses eines leidenden Gerechten im christlichen Psalmengebet. Denn, ohne Ps 40 in seiner alttestamentlichen Intention Gewalt anzutun, kann der christliche Beter die hier mit Bezug auf die Heilsoffenbarung Jahwes ausgesprochene Verinnerlichung der Bundesweisung Gottes jetzt – im Sinne des Hebräerbriefes²⁴ – in ihrer durch Jesus Christus gegebenen Vollendung verstehen und daher im Hinblick auf den Opfergehorsam dieses Heilmittlers seine eigene Dienstbereitschaft vor Gott radikal vertiefen. Analog dazu erhält das für Ps 40 eigentümliche Spannungsverhältnis von der in der Heilsoffenbarung Jahwes auf Zion schon erfüllten Hoffnung zu der eschatologisch noch zu erfüllenden Hoffnung eine völlig neue Dimension, insofern der Weg des leidenden Gerechten jetzt – ebenfalls im Sinne des Hebräerbriefes²⁵ – gemäß der an das wandernde Gottesvolk ergangenen Frohbotschaft in der Nachfolge Jesu Christi erfolgt.

²⁴ Gemeint ist das in Hebr 10,1–18 reflektierte Ende des alttestamentlichen Kultes als Heilsweg. Vgl. E. GRÄSSER, *An die Hebräer* (EKK XVII/2), Zürich-Neukirchen 1993, 225f.236.

²⁵ Gedacht ist an die Überwertigkeit des neuen Bundes gegenüber dem alten aufgrund der besseren Verheißungen. Vgl. E. GRÄSSER, *An die Hebräer* (EKK XVII/1), Zürich-Neukirchen 1990, 198–226.

LANGENHORST, Georg: Hiob unser Zeitgenosse. Die literarische Hiob-Rezeption im 20. Jahrhundert als theologische Herausforderung. Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag 1994, 448 Seiten, kart., 64,- DM.

Die unter der Regie von Karl-Josef Kuschel entstandene und 1993 an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Tübingen eingereichte Dissertation von G. Langenhorst eröffnet im Rahmen des vom Matthias-Grünwald-Verlag neu gegründeten Programmschwerpunktes „Religion und Ästhetik“ die von K.-J. Kuschel herausgegebene Publikationsreihe „Theologie und Literatur“. Entsprechend der Zielsetzung des neuen Programmschwerpunktes, einen Beitrag zur Wiedergewinnung der in unserer Zeit insbesondere in der Priester- und Theologenausbildung vernachlässigten kulturell-ästhetischen Kompetenz zu leisten, unternimmt Langenhorst den Versuch eines kritischen Dialogs zwischen Theologie und Literatur hinsichtlich des biblischen Ijobbuches. In der Einleitung seiner Untersuchung beabsichtigt er, unter Heranziehung der nach seiner Meinung „konsensfähigen (?) Ergebnisse der Fachexegese“ (25) Struktur und Problem des Ijobbuches sowie die Übertragung des Ijobproblems in die Gegenwart darzustellen (29–44). Im Hauptteil des Buches (45–320) bemüht er sich auf der Basis spezifisch literaturwissenschaftlicher Fragestellungen um Darstellung und Interpretation der literarischen Ijobbearbeitungen des 20. Jh. Daß er hierbei trotz breiter Recherche – dokumentiert in einem für den Leser erfreulich ausführlichen, nahezu dreißigseitigen Literaturverzeichnis – sich in der eigentlichen Untersuchung auf repräsentative oder originelle Ijobbearbeitungen konzentriert, ist angesichts des uferlosen Materials ebenso berechtigt wie notwendig. Geordnet in drei Rezeptionsschüben, wird so ein breites Spektrum literarischer Ijobrezeption entfaltet: 1. Die Literatur während und nach dem Ersten Weltkrieg (1914–35), in der Ijob „als Kronzeuge der zerbrechenden Weltsicht der Moderne“ (27) fungiert. 2. Die Literatur jüdischer Schriftsteller zwischen 1930 und 1960, in der Ijob als Repräsentant des leidenden jüdischen Volkes erscheint. 3. Die Literatur nach dem Zweiten Weltkrieg, die in Ijob den „Vorgänger“ des um existentielle Lebensfragen ringenden zeitgenössischen Menschen sieht. Im Schlußteil der Untersuchung nimmt der Verf. die gegenseitigen Herausforderungen von biblischem und literarischem Ijob in den Blick, korreliert diese Herausforderungen mit christlichen Ijobdeutungen und skizziert am Ende die Umrisse eines spezifisch christlichen Ijobprofils (321–406).

Anerkennung und uneingeschränkte Zustimmung verdient das Anliegen der neu eröffneten Reihe „Theologie und Literatur“, der Vernachlässigung des ästhetischen Aspekts in der Theologie zu wehren und den kritischen Dialog zwischen den Disziplinen zu führen. Ob das jedoch im Falle der vorliegenden Untersuchung „in exemplarischer Weise“ (13), wie das Vorwort rühmt, gelungen ist, muß ernsthaft bezweifelt werden: Die Literaturrecherche und -interpretation ist zwar durchaus beachtlich, sieht man von kleineren Fragezeichen ab, die man gerne hier und da hinter eine der literarischen Interpretationen setzen möchte (so z. B. hinter die weitgehende Eliminierung des Hoffnungselements in den Gedichten von Nelly Sachs); die theologische Interpretation des biblischen Ijobbuches hingegen wird dem Anspruch, den der Verf. sich selbst gesetzt hat, nicht gerecht. So kann z. B. keineswegs von einer „Strukturanalyse“ oder gar der Darstellung des komplexen Entstehungsprozesses und geistesgeschichtlichen Kontextes des Ijobbuches – so der Anspruch S. 30 – oder von einer *Erarbeitung* des biblischen Ijobproblems – so S. 25 – die Rede sein. Die mehr schlecht als recht und in stark simplifizierter Version von C. Westermann (Der Aufbau des Buches Hiob, Stuttgart 3. Aufl. 1978) übernommene Struktur des Ijobbuches stellt sich nach den jüngeren redaktionsgeschichtlichen Forschungsergebnissen (vgl. Th. Mende, Durch Leiden zur Vollendung. Die Elihureden im Buch Ijob (Ijob 32–37), TThSt 49, Trier 1990), weitaus

differenzierter und vor allem als im Laufe der Redaktionsgeschichte mehrfach verändert und bereichert dar. Der in ihr sich widerspiegelnde, wahrhaft komplexe Entstehungsprozeß des Ijobbuches im jeweiligen geistesgeschichtlichen Kontext des Gottesvolkes bleibt dementsprechend dem Verfasser ebenso verborgen wie die damit verbundene wachsende und sich wandelnde Ijobproblematik. Die Folge sind plakativ-oberflächliche, in der Forschung längst überholte Äußerungen wie: Das Ijobbuch spiegele „die Gefährdung des Glaubens an den Tun-Ergehen-Zusammenhang“ wider (38). Ijob, der von Gott die Wiedereinsetzung des Tun-Ergehen-Zusammenhangs fordere, werde in den Gottesreden belehrt, daß diese „nicht mit Jahwes Weltordnung zusammenpaßt“ (40). „Denn“, so folgert der Verfasser in Anlehnung an H. D. Preuß: „dies ist unwiderruflich die Haupteigentnis des Hiobbuches: Gott bezeugt sich, als außerhalb des menschlichen Begreifens stehend . . ., damit aber auch als außerhalb eines postulierten oder erhofften Tun-Ergehen-Zusammenhangs“ (40).

Es ist erstaunlich, mit welcher Beharrlichkeit der Verfasser in diesem für die Interpretation des Ijobbuches so maßgeblichen Punkt die auf breiter Textanalyse basierenden Erkenntnisse der neuen Forschung, daß es sich im Ijobbuch nicht um eine Krise des weisheitlichen Tun-Ergehen-Zusammenhangs, sondern um die Überwindung der zu einem „weisheitlichen“ System erstarrten dtr Vergeltungslehre handelt, ignoriert. Daß die dtr Vergeltungslehre, die ursprünglich nicht auf eine weisheitlich-allgemeingültige Erfahrung, sondern auf die konkrete, von Gottes Offenbarung initiierte prophetische Deutung des Geschicks Israels vor und während des Exils zurückgeht, später zu einer situationsunabhängigen Lehre systematisiert und als solche nachträglich auf die leidvolle Situation des nachexilischen Israel angewandt wurde, ohne daß dessen Wandlung von dem einst gerichteten zu dem jetzt begnadigten und von Gott selbst auf einen neuen Weg des Heils geführten Gottesvolk beachtet worden ist, das führte zu dem Gottesproblem, das im Ijobbuch verhandelt wird. Es ist das Problem des leidenden Gerechten, der angesichts der Heilsverheißungen für Israel (Jes II) Gottes Führung durch das Dunkel der leidvollen, von der Macht des Bösen scheinbar beherrschten Weltgeschichte nicht mehr zu begreifen vermag und in immer neuen Aspekten als Problem erfährt. An diesem zentralen Punkt jeder Untersuchung zum Ijobbuch, der Erfassung der Ijobproblematik, wirkt es sich in der vorliegenden Untersuchung geradezu fatal aus, daß der Verf. ausgerechnet hier seinen problemgeschichtlichen Ansatz aufgibt, d. h. die sehr bewegte historische Entwicklung Israels in nachexilischer Zeit völlig außer acht läßt, und statt dessen das Ijobbuch ausschließlich unter dem ungeschichtlich-weisheitlichen Aspekt des Tun-Ergehen-Zusammenhangs begreifen will. So kann er notwendig auch hinsichtlich der Ijobproblematik deren eschatologische Perspektive nicht in den Blick bekommen. Die Folge sind nahezu einfältig anmutende Aussagen darüber, was das eigentliche Anliegen des Ijobbuches sei: Es erkläre den Tun-Ergehen-Zusammenhang für ungültig und zeige: „Gerechte können leiden und Ungerechte Glück erfahren. So ist die von Jahwe präsentierte Welt: Chaos und Unverständliches haben in ihr ihren Platz“ (340) – Aber warum? War das nicht gerade das Problem Ijobs? Worin besteht denn nun die Antwort? – Andererseits mache das Ijobbuch auch deutlich: „Die Welt ist trotz ihrer chaotischen Elemente nicht als ganze ein Chaos, und Jahwe ist nicht selbst ein Frevler, sondern der Bekämpfer dieses Chaos“ (340) – Worin unterscheidet sich dann aber Jahwe von den mit den Chaosmächten kämpfenden Göttern der Mythen, wenn er nicht der Herr des Chaos ist und mit dessen Hilfe die Schöpfung durch die Geschichte zur Vollendung führt? Daß solche „Antworten“ keine Antwort sind, leuchtete insgeheim wohl auch dem Verfasser ein, so daß er – noch einmal mehr in der Auslegungsgeschichte – den bekannten Salto mortale von der Rebellion Ijobs über seinen demütigen Verzicht auf eine Antwort in den blinden Glauben schlägt: „Hiobs Wiedermwendung zum Leben ist Ausdruck eines letzten Vertrauens, daß sich der Mensch in diese Schöpfung einfügen kann, auch wenn und gerade weil er sie nicht durchschaut“ (345). Dabei lehnt der Verf. jeden eschatologischen Halt jener Hoffnung ab, indem er Ijob 19, 25 im Anschluß an R. Kessler als „Rede von ‚Gott als Hiobs Löser noch vor seinem Tod‘“ (342)

interpretiert, ohne den Bedeutungswandel des Begriffs *goel* von vorexilisch „Löser“ zu deuteriojesajanisch und nachexilisch „Erlöser“ als Bezeichnung für den kommenden und rettenden Gott beachtet zu haben. Daß inzwischen eine um eine breite Begründung bemühte und bisher nicht widerlegte Analyse von Ijob 19 den V.25 sowie die folgenden VV.26–27 als spätere Ergänzungen aus dem 3. und 2. Jh. v. Chr. auszuweisen vermochte (vgl. die o. g. Diss. von Th. Mende), als Ergänzungen aus einer Zeit also, in der die Hoffnung auf eschatologische Errettung und schließlich auf Rettung jenseits der Todesgrenze, ja sogar schon explizit die Hoffnung auf Auferstehung der Toten (2 Makk 7; Dan 12, 1–2) nach und nach gewachsen war, will der Verf. nicht wahrhaben. Statt dessen polemisiert er, allen Regeln wissenschaftlicher Sachlichkeit zum Trotz, gegen jene Analysen, ohne auch nur mit einem einzigen Wort eine Auseinandersetzung mit ihnen zu führen. Zwar wäre eine solche für einen mehr literarisch als theologisch arbeitenden Autor nicht unbedingt erforderlich. Doch wenn er sie unterläßt, dann wäre von ihm zumindest eines gefordert: eine redliche Zurückhaltung in der Beurteilung – und erst recht in der Verurteilung – dessen, was er nicht studiert hat. Angesichts dieser Tatsachen drängt sich die Frage auf, wem in Wahrheit der Vorwurf einer „interessengeleiteten Exegese“ (342) zu gelten hat. Offensichtlich ist jedenfalls, daß der Verf. ohne Nachprüfung bejaht, was in sein Konzept paßt, hingegen sachlich ignoriert und polemisch diffamiert, was dieses stört und zu einer Revision nötigt. Alles in allem erheben sich so berechnete Zweifel, ob der Verf. dem hohen Lob des Vorworts tatsächlich gerecht geworden ist und „so umfassend und gründlich gearbeitet (hat), daß alles vorher an Literatur zum literarischen Hiob-Bild zur Vorarbeit wird“ (13). Die Grenzwanderung zwischen Literatur und Theologie – „glaubwürdig nach beiden Seiten“ (13) – ist zumindest nach der Seite der Theologie hin nicht gelungen.

Theresia Mende, Speyer

CROSSAN, John Dominic: Der historische Jesus. Aus dem Englischen von Peter Hahlbrock. München: Verlag C. H. Beck 1994, 630 Seiten, geb., 68,- DM.

Der Verfasser dieses Buchs gilt in gewissen amerikanischen Forscherkreisen als führende Persönlichkeit. Er ist Professor für Bibelwissenschaften an der DePaul University Chicago und Preisträger des American Academy of Religion Award for Excellence. Sein Buch wurde in Amerika zum Bestseller. Es beginnt mit einem merkwürdig romanhaften „Vorspiel“ (9–12). Am Ende weiß man: Das ist die Quintessenz des ganzen Werks. Dann folgt auf 14 Seiten, was Jesus nach C. wirklich gesagt hat – ohne jede Ordnung und ohne jede Quellenangabe. Darunter ist etwa folgendes Logion: „Spalte Holz, ich bin dort. Hebt den Stein auf, und ihr werdet mich dort finden.“ Es entstammt dem Thomasevangelium (77, 2) und wird nicht einmal von den Fellows des Jesus Seminars für echt gehalten (vgl. *The Five Gospels*, New York 1993, 515). Es folgt ein „Prolog“, in dem C. sein Vorgehen erläutert (27–35). Der 1. und 2. Teil des Buches, etwa die Hälfte des ganzen, befaßt sich dann nicht mit Jesus, sondern mit den gesellschaftlichen und politischen Verhältnissen im römischen Reich und Palästina. Dabei benutzt C. vielfach kulturübergreifende sozial-anthropologische und ethnologische Untersuchungen. Daß ihre Ergebnisse auf die Verhältnisse im römischen Reich zu Recht angewendet werden, setzt C. meist undiskutiert voraus. Der 3. Teil (309–559) handelt von Jesus. Es folgt eine Reihe von Anhängen; der wichtigste ist der erste, denn er bietet C.s Quellen-Inventar, und zwar „in chronologischer Schichtung der Zeugnisse und nach Zahl der unabhängigen Textzeugen“ (563). C. ordnet jede Überlieferung einer Hierarchie von Schichten zu und verzeichnet jeweils, wie viele unabhängige Zeugen sie hat. Zu den Quellen der ältesten Schicht aus den Jahren 30–60 n. Chr. zählt C. u. a. den Grundstock des Thomasevangeliums, ein „Kreuzevangelium“, das er aus dem apokryphen Petrusevangelium rekonstruiert, und Q. Das sog. „Geheime Markusevangelium“, das manche Forscher für eine Fälschung seines Entdeckers halten – das Original der fraglichen Handschrift kam nie ans Licht –, ist für C. echt und entstammt einer 1. Fassung des Markusevangeliums (vgl. 434 f. 541–547). Es spiegelt seiner Ansicht nach ein homosexuelles Taufverständnis

wider, was zwar ein Mißverständnis der Geschichte sei, aber ein naheliegendes (436–438). Die kanonischen Evangelien gehören nach C.s Analyse alle zur 2. und 3. Schicht. Sein Jesusbild gewinnt er jedoch hauptsächlich aus dem Material der 1. Schicht.

Das Ergebnis seiner Untersuchung faßt C. selbst zusammen: „Der historische Jesus war also ein bäuerlicher jüdischer Kyniker. . . . Seine Strategie, die er ausdrücklich auch seinen Jüngern empfahl, war es, die Botschaft vom Reich Gottes durch *kostenloses Heilen* und *gemeinsames Essen* zu verbreiten, und dieser religiöse und ökonomische Egalitarismus negierte die hierarchische und patronale Normalität der jüdischen Religion und der römischen Macht und setzte sie zugleich außer Kraft. . . . Wunder und Gleichnis, Heilen und Essen sollten die einzelnen in unvermittelte leibliche und geistliche Berührung mit Gott bringen und in unvermittelte geistliche und leibliche Berührung miteinander. Er verkündete, mit einem Wort, das keines Vermittlers bedürftige, unmittelbar gegebene Reich Gottes“ (554). Daß die Vorstellung von einem Gleichheitsideal bei Jesus kein Anachronismus ist, begründet C. „ein für allemal“ so: Bäuerliche Kultur ist nach James Scott immer und überall Antikultur und impliziert fast immer eine „Gesellschaft der Brüderlichkeit“. Jesus war ein „Bauer“ (*peasant* ist mit „Bauer“ allerdings zu eng übersetzt; gemeint ist ein Mensch vom Land im Gegensatz zum Städter), also . . . (354–356). C. nennt Jesus auch einen „Magier“ (402–405 u. passim); daß die Religionswissenschaft Wundertäter und Magier sehr wohl unterscheidet, kümmert ihn nicht. („Religion ist offizielle und gutgeheißene Religion“ [404].) Jesu Botschaft hatte nach C. seit seiner Lösung vom Täufer nichts mehr mit Eschatologie oder gar Apokalyptik zu tun. (Das glauben viele amerikanische Forscher.) Von der Passion wußten die ersten Christen nicht mehr als Tacitus: „daß sie stattgefunden hatte“ (510); alles andere ist mit Hilfe eines angeblichen Erzählmusters von der „geretteten Unschuld“ erdichtet (504–510).

Der Stil des Werkes ist durchweg apodiktisch. Nur ausnahmsweise werden abweichende Forschungsmeinungen erwähnt oder gar diskutiert. Auch die oft ausführlich zitierten Autoren der Humanwissenschaften werden als absolute Autoritäten eingeführt. C. schiebt großzügig jeden Konsens der Forschung beiseite, was freilich nur der merkt, der diesen Konsens kennt. So kann C. ohne große Diskussion erklären, „Menschensohn“ sei auch in den Bilderreden des Henochbuchs und im 4. Esra kein Titel (326–328).

Der entscheidende Fehler dieser Untersuchung liegt aber dort, wo ihre Stärke und Vorbildlichkeit zu sehen sein soll: in der Methode. Nach eigener Auskunft setzt C. voraus, „daß alles aus der ältesten Schicht Bezeugte auf Jesus selbst zurückgeht, es sei denn, es gäbe im Einzelfall spezifische Gründe, daran zu zweifeln“ (33). Geht man jedoch seine Liste der Überlieferungskomplexe der ältesten Schicht durch, so stellt man folgendes fest: 88 davon hält er für echt, 84 für unecht und 14 für teilweise echt. Selbst der Komplex des letzten Abendmahls, der zur 1. Schicht gehört und vier unabhängige Zeugen hat, ist nach C. nicht authentisch; Jesus hat nie irgendwelche Einsetzungsworte gesprochen, denn sonst wäre C.s Hauptthese falsch, und das darf natürlich nicht sein (477–485). Alle Logienkomplexe, die vom eschatologischen Gericht reden, versieht C. schlicht mit einem Minuszeichen, ohne diese Entscheidungen irgendwo zu begründen. Auch diese Logien dürfen nicht echt sein, da sonst C.s Jesusbild zu revidieren wäre. Damit erweist sich C.s Methode, die „eine größere Objektivität der Ergebnisse“ verbürgen soll (28), in Wirklichkeit als glänzend kaschierte Willkür. Er wählt sich seine Quellen, er wählt sich seine Logien, er wählt sich seine Deutungen; irgendwelche Argumente findet man für alles.

Dieses Werk kann man nicht unter die seriösen Jesusbücher zählen. Es ist im übrigen ein Anachronismus. Denn seiner ganzen Art nach gehört es in die Reihe der liberalen Jesusbücher des vorigen Jahrhunderts. Dazu passen auch die Zitate aus E. Renans Jesus-Buch, die C. gern als Motto verwendet. Zu seinen Gunsten kann man höchstens anführen, was Albert Schweitzer in seiner „Geschichte der Leben-Jesu-Forschung“ bemerkt: „Nicht die vernünf-

tigen, jedes Detail des Textes gewissenhaft einwebenden Darstellungen haben die Forschung vorwärtsgebracht, sondern gerade die bizarren, mit den Texten gewalttätig verfahrenen Werke" (I. Das Problem). Aber das war vor 100 Jahren! Sehr bedauerlich ist, daß dieses Buch bei C. H. Beck herausgekommen ist, einem Verlag, der sonst für solide historische Forschung bürgt. Die Übernahme dieses Buchs war ein Mißgriff. Marius Reiser, Mainz

GRAF REVENTLOW, Henning: Epochen der Bibelauslegung. Band I: Vom Alten Testament bis Origenes. München: C. H. Beck 1990. 224 Seiten. Leinen. 58,- DM. Band II. Von der Spätantike bis zum ausgehenden Mittelalter. München: C. H. Beck 1994. 324 Seiten. Leinen. 58,- DM.

Das insgesamt auf vier Bände angelegte Werk, in dem der bekannte und durch einschlägige Studien ausgewiesene Bochumer evangelische Alttestamentler die ganze Auslegungsgeschichte der Bibel anhand ausgewählter Beispiele darstellen will, liegt jetzt zur Hälfte vor. Ausgehend von der Erkenntnis, daß die Heilige Schrift von Anfang an auch gedeutete Schrift ist, behandelt der Verf. in Bd. I zunächst die Redaktionsgeschichte älterer Texte im AT (Kap. 1), um nach einem Überblick über die Interpretation des AT in der Septuaginta und in den Texten von Qumran sowie in der Allegorese Philos von Alexandrien (Kap. 2) die Rezeption des AT im NT zu entfalten (Kap. 3). Anschließend wendet sich der Verf. kurz der Weiterentwicklung der Tora im frührabbinischen Schrifttum, aber dann ausführlich der christlichen Exegese zu, wobei die Schriftauslegung der Apostolischen Väter und frühchristlichen Apologeten, die Ablehnung des AT durch Markion und sein Programm, die Harmonisierung der Testamente bei Irenäus und die Exegese des Origenes ausführlich zu Wort kommen (Kap. 4). Bd. II beginnt mit Bibelauslegern der Spätantike wie Theodor von Mopsvestia, Didymus dem Blinden, Hieronymus, Ambrosius, Johannes Cassianus und Augustinus (Kap. 1) und blickt dann auf die Übergangszeit zwischen Antike und Mittelalter, wobei Gregor der Große, Isidor von Sevilla, Alkuin und Johannes Scotus Eriugena Würdigung und Beachtung finden (Kap. 2). Großen Raum beansprucht die Darstellung von Bibel und Theologie im Mittelalter, die nach einem instruktiven Überblick über Wege der Traditionsbewahrung (Katenen und Glossen) und die Anfänge der Scholastik (Sentenzen und Quaestionen) sich auf Abaelard, Rupert von Deutz, Hugo von St. Viktor, Joachim von Fiore, Thomas von Aquin und Bonaventura konzentriert (Kap. 3). Es folgt eine kurze Würdigung der jüdischen Bibelauslegung im Mittelalter und ihrer Verankerung in der talmudischen Tradition bei Raschi, aber auch ihrer Beeinflussung durch die arabische Kultur bei Abraham ibn Esra (Kap. 4). Ein Ausblick auf spätmittelalterliche christliche Exegeten wie Nikolaus von Lyra und John Wyclif beschließt dann den Band (Kap. 5). In beiden Bänden folgt jeweils auf die Darstellung der Bibelauslegung ein Anhang mit Literaturhinweisen, ein Abkürzungsverzeichnis sowie ein Register für Namen, Orte, Sachen und Bibelstellen.

Der Wert dieses Werkes, das nach der Ansicht des Verf. kein enzyklopädisches Handbuch für Spezialisten, sondern ein Wegweiser durch mehr als zweitausend Jahre Bibelauslegung sein will, liegt in der gut verständlichen und geistesgeschichtlich interessierte Leser ansprechenden Darstellung theologisch bedeutsamer Zeugnisse der Bibelexegese bei Juden und Christen. Anhand der Quellen hat der Verf. diese Zeugnisse in einer repräsentativen Auswahl erarbeitet und in ihrem historischen und philosophischen Kontext treffend beschrieben. Hierbei hat der Verf. nicht nur die übergreifenden theologischen Zusammenhänge, in denen sich die Bibelauslegung jeweils entfaltet hat, kenntnisreich aufgewiesen, sondern auch die Bibelauslegung selbst als die Seele christlicher Theologie mit Nachdruck herausgestellt. Allen für biblische Fragen aufgeschlossenen Lesern hat der Verf. damit in einer von Traditionsbrüchen und Glaubensirritationen aufgewühlten Zeit ein nachdenklich stimmendes Werk in die Hand gegeben. Mit Freude erwartet man die nächsten zwei Bände.

Ernst Haag, Trier

- BREID, Franz (Hrsg.): Gottes Schöpfung. Referate der „Internationalen Theologischen Sommerakademie 1994“ des Linzer Priesterkreises. A-4402 Steyr. W. Ennsthaler Verlag 1994, 376 S., TB-Format, brosch., 27,- DM, sFr. 24,50, öS 185,-.
- BSTEI, Andreas (Hrsg.): Hören auf sein Wort. Der Mensch als Hörer des Wortes Gottes in christlicher und islamischer Überlieferung. Beiträge zur Religionstheologie, Band 7. Mödling: Verlag St. Gabriel 1992, 220 S., Engl. Broschur, 37,80 DM, öS 289,-, sFr. 39,-.
- BSTEI, Andreas (Hrsg.): Friede für die Menschheit. Grundlagen, Probleme und Zukunftsperspektiven aus islamischer und christlicher Sicht. Beiträge zur Religionstheologie, Bd. 8, Mödling: Verlag St. Gabriel 1994, 331 S., Engl. Brosch., 46,- DM, öS 320,-, sFr. 47,40.
- BSTEI, Andreas (Hrsg.): Der Islam als Anfrage an christliche Theologie und Philosophie. Christentum in der Begegnung. Studien zur Religionstheologie, Band 1. Mödling: Verlag St. Gabriel 1994, 545 S., Engl. Brosch., 42,80 DM, öS 298,-, sFr. 44,10.
- DASSMANN, Ernst: Ämter und Dienste in den frühchristlichen Gemeinden. Hereditas. Studien zur Alten Kirchengeschichte. Alfter: Verlag Norbert M. Borengässer 1994, X und 244 S., geb. 48,- DM/sFr., öS 374,-, kart., 42,- DM/sFr., öS 327,-.
- DROBNER, Hubertus R.: Lehrbuch der Patrologie. Freiburg: Herder Verlag 1994, XLIV und 452 S., Paperback, 78,- DM.
- DÜNNBIER, Wernher: Was ist mit unserer Wirtschaft los? Die Wirtschaft und ihre Störenfriede. Frankfurt a. M.: Haag + Herchen Verlag 1994, 198 S., Paperback, 29,80 DM, sFr. 29,80, öS 238,40.
- ECKERMAN, Willigis OSA/KRÜMMEL, Achim: Johann Alfons Abert (1840-1905). Ein unbekannter Augustinusübersetzer aus dem 19. Jahrhundert. Würzburg: Augustinus-Verlag 1993, 276 S., 37 Abbildungen. Brosch., 58,- DM. Ganzleinen, 68,- DM.
- FLEIGE, Gerhard: Johannes von Damaskus. Drei Verteidigungsschriften gegen diejenigen, welche die heiligen Bilder verwerfen. Hildesheim: Verlagsgesellschaft Benno-Bernward-Morus mbH 1994, 128 S., Englische Broschur, 14,80 DM, öS 116,-, sFr. 15,80.
- FRANZ, Ansgar: Tageslauf und Heilsgeschichte. Untersuchungen zum literarischen Text und liturgischen Kontext der Tagzeitenhymnen des Ambrosius von Mailand. St. Ottilien: EOS Verlag Erzabtei St. Ottilien 1994, XXII und 541 S., geb., 98,- DM.
- KELLER, Albert: Philosophie der Freiheit. Graz: Verlag Styria 1994. 350 S., kart., 56,- DM, öS 398,-, sFr. 56,-.
- KHOSROYEV, Alexandr: Die Bibliothek von Nag Hammadi. Einige Probleme des Christentums in Ägypten während der ersten Jahrhunderte. Altenberge: Oros Verlag 1995, 195 S., kart., 60,- DM.
- KLEIN, Stephanie: Theologie und empirische Biographieforschung. Methodische Zugänge zur Lebens- und Glaubensgeschichte und ihre Bedeutung für eine erfahrungsbezogene Theologie. Praktische Theologie heute, Band 19. Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer 1994, 368 S., kart., 59,80 DM/sFr., öS 467,-.
- KÖRNER, Bernhard: Melchior Cano-De locis theologicis. Ein Beitrag zur theologischen Erkenntnislehre. Graz: Ulrich Moser 1994, 448 S., geb., öS 590,-.

- LÜDICKE, Klaus/PAARHAMMER, Hans/BINDER, Dieter A. (Hrsg.): Neue Positionen des Kirchenrechts. Graz: Ulrich Moser 1994, 223 S., kart., öS 298,-.
- MIETH, Dietmar (Hrsg.): Moraltheologie im Abseits? Antwort auf die Enzyklika „Veritatis splendor“. Quaestiones Disputatae, 153. Freiburg: Herder Verlag 1994, 315 S., Paperback, 48,- DM.
- MÜLLER, Wolfgang W.: Die Gnade Christi. Eine geschichtlich-systematische Darstellung der Gnadentheorie M. J. Scheebens und ihrer Wirkungsgeschichte. Münchener Theologische Studien, Band 48. St. Ottilien: EOS Verlag 1994, IX und 366 S., geb., 82,- DM.
- ODENTHAL, Andreas: Der älteste Liber Ordinarius der Stiftskirche St. Aposteln in Köln. Untersuchungen zur Liturgie eines mittelalterlichen kölnischen Stifts. Studien zur Kölner Kirchengeschichte, 28. Band. Siegburg: Verlag Franz Schmitt 1994, 338 S., geb., o. Pr.
- PETERSON, Erik: Theologische Traktate. Ausgewählte Schriften Band 1. Ein Klassiker der Theologie des 20. Jahrhunderts. Würzburg: Echter Verlag 1994, XXIII und 260 S., geb., 78,- DM, öS 609,-, sFr. 78,-.
- RINGEISEN, Paul: Morgen- und Abendlob mit der Gemeinde. Geistliche Erschließung, Erfahrungen und Modelle. Freiburg: Herder Verlag 1994, 248 S., Paperback 24,80 DM.
- RÖMELT, Josef: Anthropozentrische Aporie und christliches Gewissen. Studien zur theologischen Ethik. Freiburg: Herder Verlag 1994, 151 S., Paperback, 34,- DM.
- SÖDING, Thomas: Das Liebesgebot bei Paulus. Die Mahnung zur Agape im Rahmen der paulinischen Ethik. Neutestamentliche Abhandlungen. Neue Folge, Band 26. Münster: Aschendorff Verlag 1995, X und 330 S., geb. 90,- DM.
- SUN HSIAO-CHIH, Johannes: Heiligt die gute Absicht ein schlechtes Mittel? Die Kontroverse über Teleologie und Deontologie in der Moralbegründung unter besonderer Berücksichtigung von Josef Fuchs und Robert Spaemann. St. Ottilien: EOS Verlag 1994, V und 308 S., kart., 34,- DM.
- THALER, Anton: Gott leidet mit. Gott und das Leid. Fuldaer Hochschulschriften, Heft 22. Frankfurt: Verlag Josef Knecht 1994, 74 S., geheftet, 12,- DM.
- WOGA, Edmund: Der parentale Gott. Zum Dialog zwischen der Religion der indonesischen Völker Sumbas und dem Christentum. Studia Instituti Missiologici Societatis Verbi Divini. Sankt Augustin Nr. 59. Nettetal: Steyler Verlag 1994, 439 S., Kart., 58,- DM, sFr. 59,30, öS 460,-.
- WOLBERT, Werner (Hrsg.): Moral in einer Kultur der Massenmedien. Studien zur theologischen Ethik. Freiburg: Herder Verlag 1994, 106 S., Paperback, 26,- DM.
- ZINNHOBLE, Rudolf/BINDER, Dieter A./HÖFER, Rudolf/KRONTHALER, Michaela (Hrsg.): Kirche in bewegter Zeit. Beiträge zur Geschichte der Kirche in der Zeit der Reformation und des 20. Jahrhunderts. Festschrift für Maximilian Liebmann zum 60. Geburtstag. Graz: Ulrich Moser 1994, 495 S., Leinen, öS 590,-.
- ZUMKELLER, Adolar OSA/KÜMMEL, Achim (Hrsg.): Traditio Augustiniana. Studien über Augustinus und seine Rezeption. Festgabe für Willigis Eckermann OSA zum 60. Geburtstag. Würzburg: Augustinus-Verlag 1994, LII und 600 S., Kart., 130,- DM.

TRIERER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

Herausgegeben von der Theologischen
Fakultät Trier in Verbindung mit dem
Katholisch-Theologischen Fachbereich
der Universität Mainz

Ekkart Sauser, Trier
Die Tunika Christi in der Exegese der
Kirchenväter

Ursula Bleyenbergh, Köln
Im einen Leib seiner Kirche – Eucharistie und
Kirche bei Ignatius von Antiochien

Harald G. Buchinger, Wien
Die älteste erhaltene christliche Psalmen-
homilie – Der Psalter bei Hippolyt von Rom

Ilona Riedel-Spangenberg, Trier
Die Bedeutung der kanonischen Formpflicht
für das Sakrament und den Vertrag der Ehe

Heft 2
April, Mai, Juni 1995
104. Jahrgang Pastor bonus
ISSN 0041-2945

INHALT

AUFSÄTZE

Ekkart Sauser: Die Tunika Christi in der Exegese der Kirchenväter	81
Ursula Bleyenbergh: „Im einen Leib seiner Kirche“ – Zum Verhältnis von Eucharistie und Kirche bei Ignatius von Antiochien	106
Harald G. Buchinger: Die älteste erhaltene christliche Psalmenhomilie – Zu Verwendung und Verständnis des Psalters bei Hippolyt (Erster Teil)	125

KLEINERER BEITRAG

Ilona Riedel-Spangenberg: Die Bedeutung der kanonischen Formpflicht für das Sakrament und den Vertrag der Ehe	145
---	-----

BESPRECHUNGEN	160
---------------------	-----

NEUE THEOLOGISCHE LITERATUR	161
-----------------------------------	-----

Anschriften der Mitarbeiter:

Prof. Dr. Ekkart Sauser, Windstraße 17/18, D-54290 Trier

Dr. Ursula Bleyenbergh, Stadtwaldgürtel 39, D-50935 Köln

Harald G. Buchinger, Freyung 6, A-1010 Wien

Prof. Dr. Ilona Riedel-Spangenberg, Am Trimmelter Hof 92, D-54296 Trier

Schriftleitung: Prof. Dr. Ernst Haag, Sickingenstraße 35, D-54296 Trier

Beirat der Schriftleitung: Prof. Dr. Heinz Feilzer, Prof. Dr. Klaus Kremer, Prof. Dr. Ekkart Sauser, Prof. Dr. Reinhold Weier.

Anschrift der Schriftleitung: Sickingenstraße 35, D-54296 Trier

Verlag, Vertrieb und Anzeigen: Paulinus-Verlag der Paulinus-Druckerei GmbH, Postfach 30 40, D-54220 Trier

Druck: Paulinus-Druckerei GmbH, Trier

Erscheinungsweise und Preise: Quartalsweise am 15. 2., 15. 5., 15. 8., 15. 11. Jahresabonnement 64,80 DM, Einzelheft 17,80 DM. Studentenabonnement bei Vorlage einer Bescheinigung 43,- DM. Preise einschl. Mehrwertsteuer, zuzüglich Zustellgebühr.

Urheberrechtlicher Hinweis

Die in der Zeitschrift veröffentlichten Beiträge sind urheberrechtlich geschützt. Alle Rechte, insbesondere die der Übersetzung in fremde Sprachen, vorbehalten. Kein Teil dieser Zeitschrift darf ohne schriftliche Genehmigung des Verlages in irgendeiner Form – durch Fotokopie, Mikrofilm oder andere Verfahren – reproduziert oder in eine von Maschinen, insbesondere von Datenverarbeitungsanlagen, verwendbare Sprache übertragen werden.

Wiedergabe durch Vortrag, Funk- und Fernsehsendung, im Magnettonverfahren oder ähnlichem Wege bleiben vorbehalten.

Fotokopien für den persönlichen und sonstigen eigenen Gebrauch dürfen nur von einzelnen Beiträgen oder Teilen daraus als Einzelkopien hergestellt werden. Jede im Bereich eines gewerblichen Unternehmens hergestellte und benutzte Kopie dient gewerblichen Zwecken gem. § 54 (2) UrhG und verpflichtet zur Gebührenzahlung an die VG WORT, Abteilung Wissenschaft, Goethestraße 49, 80336 München 2, von der die einzelnen Zahlungsmodalitäten zu erfragen sind.

Die Tunika Christi in der Exegese der Kirchenväter

Von Didymus, einem bedeutenden Leiter der Katechetenschule von Alexandrien im 4. Jahrhundert, ist eine Auslegung zu Psalm 22 überliefert, die viel über sein Verständnis der Heiligen Schrift und deren Exegese aussagt. Zu Vers 19 heißt es bei Didymus: „Hierbei wollen wir nun nicht mehr beim Wortsinn stehenbleiben; denn es ist bereits gesagt worden, daß es die Soldaten waren, welche (seine Kleider) unter sich aufteilten, nachdem sie daraus vier Teile gemacht hatten, und das Los warfen um den Leibrock, der ohne Naht und von oben her in einem Stück gewebt war. Ich sage folgendes: Wie nach einer Interpretation die Versammlung der Gläubigen ‚Leib Christi‘ genannt wurde, wie die apostolischen Zeugnisse zeigten, und wir sagten, daß die Starken dieses Leibes ‚Knochen‘ seien, so sagen wir nun, daß die von Gott inspirierte Schrift selbst Leib des Heilandes ist, Knochen dieses Leibes aber die treffenden Interpretationen sind, die Gedanken über die Interpretationen, welche höher als andere sind. Kleider aber sind die Worte; denn der gedankliche Sinn wird von den Worten umkleidet.“¹ Damit beschreibt Didymus in der Tradition des Origenes ein Verständnis von der Heiligen Schrift und ihrer Interpretation, das er in der vorliegenden Deutung selbst anwendet: die von Gott inspirierte Schrift hat immer einen tieferen, geistlichen Sinn, den es zu entdecken gilt. Dieser Sinn ist bildlich gesprochen durch das Gewand der Worte genauso umhüllt wie der Leib durch Kleider². In seine geistliche Auslegung zu Ps 22, 19 bezieht Didymus – wie viele andere Kirchenväter – auch den Text des Johannes-evangeliums ein; hier sind in den Versen 23 und 24 des 19. Kapitels die Ereignisse um die Kleider Christi am ausführlichsten behandelt: „Nachdem die Soldaten Jesus ans Kreuz geschlagen hatten, nahmen sie seine Kleider und machten vier Teile daraus, für jeden Soldaten einen; ebenso

¹ Ps. 21, 18 (DOUTRELEAU, L./GESCHÉ, A./GRONEWALD, M. (Hrsg. u. Übers.): Didymos der Blinde. Psalmenkommentar (Tura-Papyrus). Teil 1. Kommentar zu Psalm 20–21 (= PTA 7) Bonn 1969, Nr. 39, 19–25, Text: S. 160, dt. Übers. S. 161). Zur Fortsetzung seiner Auslegung von Ps 22, 19 vgl. unten den letzten Abschnitt dieses Aufsatzes.

² Zum Schriftverständnis von Didymus vgl. BIENERT, W.: „Allegoria“ und „Anagoge“ bei Didymos dem Blinden von Alexandria (= PTS 13), Berlin/New York 1972.

nahmen sie seine Tunika³. Die Tunika aber war ohne Naht, von oben her ganz durchwebt. Sie sagten zueinander: ‚Wir wollen sie nicht zerteilen, sondern darum lösen, wem sie gehören soll.‘ So sollte sich das Schriftwort erfüllen: ‚Sie verteilten meine Kleider unter sich, und um mein Gewand warfen sie das Los.‘ Dies führten die Soldaten aus.“

Die Tunika zählt mit den Worten des Augustinus zu dem, was die Schrift in der Form eines „Rätsels“ sagt, und es ist daher „etwas anderes, was dort zu suchen und zu verstehen ist“⁴. Dieses „andere“ findet sich bei den Kirchenvätern überall dort, wo sich ihr Denken mit dem Bild der Tunika Christi verbindet. Bei vielen Kirchenvätern ist die ungenähte und ungeteilte Tunika ein Bild für die Kirche in ihrer Einheit. Allerdings beschränken sich die Väter nicht auf diese Deutung⁵. Die Christologie bildet einen weiteren Schwerpunkt bei den Themen, die sie mit dem Bild der Tunika verbinden. Neben den allegorisierenden Auslegungen der Tunika Christi finden sich Zeugnisse der patristischen Literatur des 4. und 5. Jahrhunderts, die Joh 19, 23 f. wörtlich verstehen und die Tunika als Gewand Jesu mit der zeitgenössischen Kleidung vergleichen. Eng damit ist eine moralisierende Deutung verbunden, da bei der Betrachtung der Tunika ihre vorbildhafte Einfachheit herausgestellt wird. Zu beginnen ist mit den Vätern der ersten Jahrhunderte, denen sich die Aufgabe stellte, die Botschaft vom Heil in Jesus Christus mit der Schrift zu verbinden, die dadurch erst zum Alten Testament wurde⁶.

I. Die Erfüllung von Psalm 22, 19

Ereignisse aus dem Leben Jesu als Erfüllung alttestamentlicher Weissagungen zu verstehen, ist in der Theologie der Alten Kirche weitverbreitet. So verwundert es nicht, wenn viele Kirchenväter auch die Verteilung der Kleider und den Loswurf um die Tunika vom 19. Vers des Psalms 22 her deuten⁷. Auf diese Weise will Justin der Märtyrer († um 165) Jesus als den

³ Zur Unterscheidung von den übrigen Begriffen für Kleidungsstücke wird im folgenden mit „Tunika“ nur das griechische Wort „χιτών“ oder der lateinische Ausdruck „tunica“ übersetzt.

⁴ C. Faust. 15, 6 (CSEL 25. 1, 426, Z. 15–17).

⁵ Dies betont auch AUBINEAU in seinem Aufsatz von 1970 (s. Literaturverzeichnis), dessen ausführlicher Darstellung die vorliegende Arbeit viele Hinweise verdankt.

⁶ Für besondere Mitarbeit an diesem Artikel danke ich Gisbrecht Isselstein, Trier.

⁷ Vgl. zur patristischen Deutung des Psalms 22: DANIELOU, J.: Le psaume 21 dans la catéchèse patristique, in: MD 49, 1957, 17–34; GUIRAU, J. M.: Sobre la interpretación patristica del Ps 21 (22), in: Aug. 7, 1967, 97–132; MEES, M.: Ps 22 (21) und Is 53 in frühchristlicher Sicht, in: Aug. 22, 1982, 313–335.

von den Propheten verkündeten Messias (Christus) erweisen. Auf Jesus beziehe sich die Prophetie Davids in Psalm 22, 19 über die Teilung und Verlosung seiner Kleider⁸. Daneben kann Justin diesen Psalmvers als persönliches Wort Christi verstehen⁹, denn in einem hermeneutischen Exkurs¹⁰ erklärt er: „Wenn ihr jedoch die Worte der Propheten einer Person in den Mund gelegt findet, so dürft ihr sie nicht als von den Inspirierten selbst gesprochen ansehen, sondern von dem sie bewegenden göttlichen Logos. Denn bald verkündet er die Zukunft in der Weise einer Vorausverkündigung, bald aber redet er wie in der Person Gottes, des Herrn und Vaters aller Dinge, bald in der Person Christi, bald wie aus dem Munde von Völkern, die dem Herrn oder seinem Vater antworten. (...) Weil das die Juden, die im Besitze der Schriften der Propheten sind, nicht wahrnehmen, erkannten sie Christus auch nach seinem Erscheinen nicht, ja sie hassten uns, weil wir sagen, er sei schon gekommen und weil wir beweisen, daß er, wie es vorherverkündigt war, von ihnen gekreuzigt worden ist.“¹¹

In extremer Weise wird dieses Schriftverständnis im Barnabasbrief angewandt: hier ist das ganze Alte Testament Ankündigung des Heils in Jesus Christus¹², insbesondere Voraussage seines Leidens¹³. Die prophetischen Ankündigungen sind eine Gabe Gottes, die die Gläubigen mit Lob und Dank erwidern sollen: „Begreift also, Kinder der Freude, daß der gütige Herr uns alles im voraus offenbart hat, damit wir wissen, wen wir in allem dankbar zu loben schuldig sind.“¹⁴

Diese Auslegung, die das in den Evangelien über die Kleider Christi Berichtete als Erfüllung alttestamentlicher Prophetie versteht, findet vereinzelt auch Widerspruch. So ist Marcion († um 160) in seiner ablehnenden Haltung dem ganzen Alten Testament gegenüber ein früher

⁸ Vgl. apol. 1, 35, 5–8 (WARTELLE, A. (Hrsg.): *Saint Justin. Apologies. Introduction, texte critique, traduction, commentaire et index*, Paris 1987, 144 f.), dial. 97, 3 f. und dial. 104, 1 f. (PG 6, 705 f. und 719 f.).

⁹ Vgl. apol. 1, 38, 4 (WARTELLE 148 f.).

¹⁰ Vgl. dazu SKARSAUNE, O.: *The proof from prophecy. A study in Justin Martyr's Proof-Text Tradition: Text-Type, Provenance, Theological Profile* (= NT. S 56) Leiden 1956, 147 f., 147).

¹¹ Apol. 1, 36 (WARTELLE 146 f., dt. Übers. v. G. RAUSCHEN, in: *BKV* 12, 1913, 49).

¹² Vgl. LINDEMANN, A./PAULSEN, H. (Hrsg. u. Übers.): *Die apostolischen Väter. Griechisch-deutsche Parallelausgabe auf der Grundlage der Ausgaben von F. X. FUNK/K. BIHLMAYER/M. WHITTAKER, mit Übersetzungen von M. DIBELIUS/D.-A. KOCH*, Tübingen 1992, 23.

¹³ Barn. 6, 6 f. (Text und Übers. in LINDEMANN/PAULSEN [1992] 38 f.).

¹⁴ Ebd. 7, 1 (S. 42 f.). Vgl. auch Barn. 5, 3.

Gegner der Lehre, nach der die alttestamentlichen Weissagungen in Christus erfüllt sind¹⁵. Nach Tertullian († 220), der im vierten Buch seiner Schrift „Gegen Marcion“ dessen Evangelium behandelt, hat Marcion den Bericht über die Verteilung und Verlosung von Christi Kleidern nicht in sein „gereinigtes“ Evangelium übernommen¹⁶.

Demgegenüber betont Irenäus von Lyon († um 220) wiederum die Einheit von Altem und Neuem Testament, um gegen Marcion und in Auseinandersetzung mit der Gnosis die Einheit Gottes als Schöpfer und Erlöser in Jesus Christus festzuhalten. Dazu greift er auch auf die Auffassung von der prophetischen Ankündigung Christi im Alten Testament zurück. In den Propheten und deren Verkündigung sieht Irenäus Christus auf verschiedene Weisen dargestellt¹⁷. Dabei sahen die einen Propheten Christus in höchstem Ruhm¹⁸, die anderen als schwachen und ruhmlosen Menschen¹⁹. Dieser Christus der Leidensgeschichte ist es, dessen Kleider verteilt und verlost werden²⁰.

Zahlreiche Kirchenväter der folgenden Jahrhunderte beziehen Ps 22, 19 auf Christus und verstehen das Geschehen um die Tunika als Erfüllung alttestamentlicher Weissagung²¹. Aus ihrer Vielzahl sei noch Cyrill von Alexandrien († 444) genannt, der – wie sich noch zeigen wird – verschiedene Weisen der Deutung der Tunika referiert. Hier nun hat die Verteilung und Verlosung der Kleider Christi in Verbindung mit der Ankündigung des Psalmisten eine zweifache Bedeutung: Sie erweist Christus als wahren Herrn und stellt damit für die Gläubigen eine Hilfe „zur Erkenntnis der Wahrheit“ dar. „In vier Stücke teilten sie nun die geplünderten (Kleider) auf, unversehrt und unzerschnitten bewahrten sie aber die eine (Tunika). Denn sie beschlossen nicht, sie zu zerreißen und vollkommen nutzlos zu machen; sie vergaben sie daher durch Los. Denn Christus konnte nicht lügen, als er mit den Worten des Psalmisten sagte: ‚Sie teilten meine Kleider unter sich und warfen das Los um mein Gewand.‘ All diese Dinge wurden auf nutzbringende Weise vorhergesagt, damit wir, indem wir mit den

¹⁵ Zu den Antithesen Marcions vgl. HARNACK, A. von: Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott, Leipzig 1924², insbes. 284* f., 290*.

¹⁶ Adv. Marc. 4, 42, 4 (CC 1, 659, Z. 26–28). Allerdings hat EPIPHANIUS „und sie teilten seine Kleider“ bei Marcion gelesen: haer. 42, 11, 6 schol. 71 (GCS Epiphanius 2, 1980², 116, Z. 16), vgl. dazu HARNACK (1924) 66*, 236*.

¹⁷ Haer. 4, 33, 10 (SC 100, 2, 824, Z. 175–181).

¹⁸ Vgl. ebd. 11 (Z. 190).

¹⁹ Vgl. ebd. 12 (834, Z. 247 f.).

²⁰ Vgl. ebd. (Z. 255 f.).

²¹ Diese Schriftauslegung ist oft begleitet von antijüdischer Polemik; vgl. AUBINEAU (1970, s. Literaturverzeichnis) 102 f. mit vielen Belegstellen.

tatsächlichen Ereignissen die Worte (der Schrift) vergleichen, wissen können, daß er es ist, von dem angekündigt wurde, um unseretwillen in unserer Gestalt zu kommen, und von dem erwartet wurde, um des Lebens aller willen zu sterben.“²² Den Sinn der messianischen Ankündigungen erklärt Cryll noch deutlicher: „Erstens, damit wir erkennen können, daß er seiner Natur nach [κατὰ φύσιν] Gott war und von der Zukunft genaue Kenntnisse hatte; zweitens außerdem, damit wir glauben können, daß er wahrhaft der Angekündigte ist, durch die vielen und großen Dinge, die er vollbrachte, zur Erkenntnis der Wahrheit geführt.“²³

II. Die christologischen Interpretationen der Tunika Christi

Nach Origenes († 253) zählt zur kirchlichen Verkündigung auch die Lehre, „daß die (Heiligen) Schriften durch den Geist Gottes verfaßt sind und nicht allein den Sinn haben, der offen zutage liegt, sondern auch einen anderen, der den meisten verborgen ist. Denn was aufgeschrieben ist, sind die äußeren Gestalten von gewissen Geheimnissen und Abbilder von göttlichen Dingen.“²⁴ Damit ist die mit den Worten des Didymus und Augustinus oben kurz vorgestellte allegorische Auslegung angesprochen. Für die Tunika bedeutet dies, daß sie etwas anderes aussagt (ἀλλὰ ἀγορεύει), einen tieferen Sinn hat als den eines bloßen Kleidungsstücks.

Die christologische Interpretation der Tunika ist eine Vorliebe der griechischen Kirchenschriftsteller. Sie deuten sie auf verschiedene Weise als Zeichen für Christus und seine Menschwerdung und Gottheit. Bei Origenes ist die Tunika ein Zeichen für die Menschheit Christi. Ausgangspunkt für den Vergleich ist die Beschreibung der Kleidung des Hohenpriesters in Lev 16, 4. „Er soll mit einer geheiligten Tunika aus Leinen verkleidet werden.“ Leinen sprießt aus der Erde, „mit einer geheiligten Tunika aus Leinen“ wird also der wahre Hohepriester Christus bekleidet, da er die Natur des irdischen Leibes annimmt.“²⁵

Die Göttlichkeit Christi haben die Ausleger im Blick, die – wie Johannes Chrysostomus († 407) berichtet – von der Darstellung der Tunika

²² Jo. 12 (PUSEY, P. E.: Sancti Patris Nostri Cyrilli Archiepiscopi Alexandrini In D. Ioannis Evangelium III, Brüssel 1965, 87, Z. 12–23; Kommentar zu Joh 19, 23 f.).

²³ Ebd. (S. 88, Z. 1–5).

²⁴ Princ. 1 praef. 8 (GÖRGEMANNS, H./KARPP, H. (Hrsg. u. Übers.): Origenes. Vier Bücher von den Prinzipien (= TzF 24) Darmstadt 1992, 94 f.).

²⁵ Hom. in Lev. 9, 2 (in der lateinischen Version des Rufinus: GCS 29, 420, Z. 1–3). Vgl. auch in Jo. 6, 32: „Wer kann begreifen, daß die von oben ungenähte Tunika – sie ist ja ganz durchgewebt – den bedeckt, der den Logos hat?“ (SC 157, 254, Z. 38 f.).

im Johannesevangelium ausgehen: „Das Wort, von oben her durchgewebt“ ist nicht einfach so hinzugefügt, sondern die einen sagen, daß es eine Allegorie (ἀλληγορία) dafür bedeutet, daß der Gekreuzigte nicht einfach Mensch war, sondern auch von oben die Gottheit hatte.²⁶ Dementsprechend heißt es in einer Homilie über die Passion Christi: Der Herr trug „die ungenähte und von oben her ganz durchgewebte Tunika, damit die Juden wenigstens dadurch zum Glauben gelangen konnten, wer und woher der ist, der so gekleidet war: daß er nicht von der Erde war, sondern der Logos, der von oben kam“²⁷. Die Predigt fügt noch zwei weitere Deutungen hinzu: die Juden sollen desweiteren glauben lernen, daß der Herr „nicht das geteilte, sondern das ungeteilte Wort des Vaters ist und daß er – menschgeworden – nicht einen aus Mann und Frau zusammengenähten Leib hatte, sondern aus der Jungfrau allein, gewirkt durch die Kunst des Geistes“²⁸. Für beide Deutungsweisen gibt es verschiedene Belege bei den Kirchenvätern.

So setzt Hilarius von Poitiers († 367) im 52. Kapitel des 10. Buches über die Trinität den Lehren, die seiner Ansicht nach auf verschiedene Weisen „Christus teilen“ den „Glauben der Kirche“ gegenüber: „Sie (die Kirche) teilt²⁹ Jesus nicht so auf, daß Jesus nicht selbst Christus wäre. Auch scheidet sie nicht den Menschensohn vom Gottessohn, damit nicht etwa der Gottessohn nicht auch als Menschensohn verstanden wird. Sie läßt nicht den Gottessohn im Menschensohn aufgehen. Sie zerreißt nicht durch einen dreigeteilten Glauben Christus, dessen von oben her gewebtes Kleid unzerrissen ist, so daß sie Jesus Christus in Wort und Seele und Leib zertrennte und andererseits das Gott-Wort in eine Seele und in einen Leib aufgehen ließe. Ein Ganzes ist für sie das Gott-Wort, ein Ganzes ist für sie der Mensch Christus; sie bewahrt dieses eine im Geheimnis ihres Bekenntnisses: weder Christus für etwas anderes zu halten als Jesus, noch Jesus als etwas anderes zu verkünden denn als Christus.“³⁰ Ebenso wenig wie seine Tunika zerrissen wurde, soll Christus in Wort, Seele und Leib zerrissen werden: damit ist die apollinaristische Christologie angegriffen.

²⁶ Hom. in Jo. 85, 1 (PG 59, 461, Z. 27–30). Zur Auslegung „der anderen“ s. unten.

²⁷ Pass. 21 (PG 28, 221 B). Die „homilia de passione et cruce Domini“ stammt nicht von Athanasius; nach HUGGER wurde sie wahrscheinlich spätestens kurz nach dem 4. Jh. von einem Kenner der athanasischen Schriften verfaßt (HUGGER, V.: Mai’s Lukaskommentar und der Traktat De passione athanasisches Gut?, in: ZKTh 43, 1919, 728–741, hier: 741). CPG 2 führt sie unter den spuria des Athanasius auf (Nr. 2247).

²⁸ Ebd.

²⁹ Konjekture [patitur] partitur.

³⁰ Trin. 10, 52 (CC 62 A, 505 f., Z. 1–14).

Hilarius will demgegenüber die volle Menschheit Christi ebenso wie die volle Göttlichkeit Jesu festhalten. Der „Athanasius des Westens“ lernte die im Osten so stark verbreitete christologische Deutung der Tunika vielleicht während seines Exils in Kleinasien kennen; jedenfalls verfaßte er in dieser Zeit (356–359) sein theologisches Hauptwerk „De trinitate“³¹.

Die apollinaristische Christologie behandelt Epiphanius von Salamis († 403) im 77. Abschnitt seines „Panarion“; mit diesem „Arzneikasten“ will er bildlich gesprochen diejenigen mit Gegengiften heilen, die von der giftigen Schlange der Häresie gebissen wurden. Bei seiner „Behandlung“ des Apollinarismus benutzt Epiphanius auch das Bild von den Kleidern Christi, wobei er ähnlich wie Origenes vom Stoff der Kleidung ausgeht³². Epiphanius will deutlich machen, daß es keineswegs zur Verteidigung der Gottheit Christi nötig ist, so wie Apollinarius irgendetwas an der Menschheit Christi zu negieren. „Denn alle Dinge waren in ihm vollkommen.“³³

In einem armenischen Fragment taucht das Bild der ungeteilten Tunika wiederum im Rahmen von christologischen Streitigkeiten auf, auch hier wird beklagt, daß Christus zerrissen wird: „Die Soldaten haben die Tunika Christi nicht zerfetzt, während die Häretiker versuchen, den Sohn Gottes zu teilen und den unteilbaren und unerforschlichen Christus in zwei Teile zu zerreißen.“³⁴ Offensichtlich sind mit den Häretikern Anhänger des Nestorius gemeint³⁵, der als Bischof von Konstantinopel Bedenken gegen den Titel „Gottesgebärerin“ für Maria hatte. Aus antiochenischer Tradition kommend betonte Nestorius die Verschiedenheit von göttlicher und menschlicher Natur in Christus so stark, daß ihm vorgeworfen werden konnte, einen „doppelten Christus“ zu lehren und „Christus zu teilen“; auf dem Konzil von Ephesus (431) wurde seine Lehre verurteilt.

Die Tunika als Zeichen der jungfräulichen Menschwerdung Christi zu verstehen, ist eine alte Auslegungsform „aus der Tradition der Väter“³⁶. Schon Hippolyt († 235) vergleicht die Fleischwerdung Christi und die Erlösung durch ihn mit dem Anziehen und der Herstellung des Gewan-

³¹ Vgl. ALTANER/B. STUIBER, A.: Patrologie. Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter, Freiburg 1978, 362.

³² Haer. 77, 17, 4 f. (GCS Epiphanius 3, 1985², 430, Z. 30–34).

³³ Ebd. 77, 18, 12 (S. 432, Z. 16 f.).

³⁴ Armenisches Fragment 2, 2 (PITRA, J. B.: *Analecta sacra Spicilegio Solesmensi parata*, IV: *Patres antenicaeni*, Paris 1883, lat. Übers. S 420).

³⁵ Vgl. BIENERT, W.: Dionysius von Alexandrien. Zur Frage des Origenismus im dritten Jahrhundert (= PTS 21), Berlin/New York 1978, 67.

³⁶ So der byzantinische Theologe EUTYMIUS ZIGABENUS (Anf. 12. Jh.) in seinem Kommentar zu Mt 27, 35 (PG 129, 724 C).

des³⁷. Und Origenes führt in der oben erwähnten Homilie aus: „Wahrhaftig war die Tunika des Fleisches Christi ‚geheiligt‘; sie war nämlich nicht aus dem Samen des Mannes empfangen, sondern aus heiligem Geist gezeugt.“³⁸ Das Gewand Christi selbst, die „*tunica inconsutilis*“, wird bei Proclus von Konstantinopel († 446) in einer Weihnachtspredigt³⁹ zum Zeichen für den Leib, der Christus „bekleidet“⁴⁰.

Dabei handelt es sich um eine Deutung, die auch Cyrill von Alexandrien († 444) in seinem Kommentar zu Joh 19, 23 f. billigend erwähnt⁴¹. Im Zentrum von Cyrills Auslegung zu dieser Stelle der Johannespassion steht eine eucharistische Deutung der Tunika Christi. Ausgehend vom Evangeliumsbericht über das Kreuzesgeschehen schreibt er: „Während sie die Kleider des Erlösers in vier Teile auflösten, bewahrten sie nur die eine ungeteilt, wobei es die unbegreifliche Weisheit des Eingeborenen so einrichtet, daß dies ein Zeichen der geheimnisvollen Weltordnung (σημείον μυστικῆς οἰκονομίας) ist, durch die vier Welteile wieder erlöst werden sollen. Die vier Teile der Welt haben nämlich gewissermaßen unter sich geteilt, was ungeteilt bleibt: die heilige Umhüllung des Logos, also seinen Leib. Denn obwohl der Eingeborene unter sie Stück für Stück verteilt wird und eines jeden einzelnen Seele zusammen mit dem Leib durch sein eigenes Fleisch heiligt, bleibt er (doch) unversehrt und ungeteilt im Ganzen und ein einziger überall. Denn er ist keineswegs geteilt, wie Paulus lehrt (1 Kor 1, 13).“⁴² Im „Gesetz“ des Alten Testaments, entdeckt Cyrill ein vergleichbares Zeichen für die Eucharistie, wie es die Tunika darstellt⁴³. Die Kleider Christi und seine Tunika werden bei Cyrill also zum Zeichen des eucharistischen Leibes, der zum Heil der Menschen in alle Welt geteilt wird und doch ungeteilt der eine Leib Christi bleibt.

Die vorliegende Darstellung zeigt, wie unterschiedlich die christologischen Deutungen der Tunika Christi in der ostkirchlichen Theologie sein können. So wird die Tunika ein Zeichen für die Menschheit sowie für die Gottheit Christi; einige Kirchenväter verstehen die Tunika geradezu als ein Zeichen für die Einheit der beiden Naturen Jesu Christi. Die Auslegungen von Hippolyt und Origenes belegen, daß das Bild der Tunika schon sehr früh auf die jungfräuliche Menschwerdung Christi bezogen wurde. Cyrill

³⁷ Antichr. 4 (GCS 1 B, 6, Z. 20 – 7, Z. 9).

³⁸ Hom. in Lev. 9, 2 (GCS 29, 420, Z. 9 f.).

³⁹ Hom. 4: In natalem diem Domini 2 (PG 65, 712 C–713 A).

⁴⁰ Vgl. auch THEODORET VON CYRUS († um 466): inc. 23 (PG 75, 1461 A und PG 84, 68 A) und ANDREAS VON KRETA († 740): or. 7 (PG 97, 949 A).

⁴¹ Jo. 12 (PUSEY (1965, s. Anm. 22) S. 89, Z. 11–22).

⁴² Ebd. (88, Z. 8–19).

⁴³ Ebd. (S. 88, Z. 19–21, S. 89, Z. 2–10).

von Alexandrien bereichert die christologische Auslegung, indem er den ungeteilten Rock des Herrn auf die Eucharistie bezieht; er wird damit zum Vorläufer für die späteren ikonographischen Darstellungen.

III. Die Tunika Christi als Zeichen für die Kirche und ihre Einheit

Wenn heute der Heilige Rock im kirchlichen Leben⁴⁴ und in der Theologie⁴⁵ bedacht wird, ist er vor allem ein Zeichen für die eine Kirche und die eine Christenheit. Die Wurzeln dieser Interpretation liegen bei den Kirchenvätern, wobei zwei Väter der afrikanischen Kirche besonders einflußreich waren: Cyprian aus Karthago und Augustinus von Hippo.

Bereits im 3. Jahrhundert beschreibt Cyprian von Karthago († 258) die Tunika Christi als Zeichen für die Einheit der Kirche. Angesichts von Spaltungen, die diese Einheit bedrohten, schrieb er: „Über die Einheit der katholischen Kirche“. Im sechsten Kapitel dieser Schrift weist Cyprian auf den Zusammenhang von kirchlicher und trinitarischer Einheit hin: so wenig die Einheit von Vater, Sohn und Geist zerrissen werden könne, so wenig sei das bei der Kirche möglich⁴⁶. Er faßt diesen Gedanken im siebten Kapitel in das Bild der Tunika: „Dieses Geheimnis (sacramentum) der Einheit⁴⁷, dieses Band unzertrennlich verbundener Eintracht wird dargestellt, wenn im Evangelium die Tunika des Herrn Jesus Christus keineswegs zerteilt oder zerrissen wird, sondern durch Los um das Kleid Christi bestimmt wird, wer denn nun Christus anziehen könne, und das unangetastete Kleid angenommen und die unversehrte und ungeteilte Tunika in Besitz genommen wird.“⁴⁸ Um den Gedanken des göttlichen Ursprungs der Einheit zu verdeutlichen, greift Cyprian auf die Beschreibung des Johannesevangeliums zurück, nach der die Tunika „von oben her“ ungenäht ist. Dieses Merkmal versteht er bildlich: „Sie (die Tunika) hatte jene Einheit an sich, die ‚von oben‘ kam, das heißt vom Himmel und vom Vater her kam, und die vom Empfänger und Besitzer auf keinen Fall zerrissen werden konnte, sondern ein für allemal eine völlige und bleibende

⁴⁴ So z. B. bei Papst Johannes XXIII. in seiner Botschaft an Bischof Matthias Wehr anlässlich der Heilig-Rock-Wallfahrt 1959; Kirchlicher Amtsanzeiger für die Diözese Trier (1959), 103. Jg., Ausg. 10, Nr. 94.

⁴⁵ Vgl. BARTZ (1959), ISERLOH (1959) 279 und RONIG (1992) 117 (s. Literaturverzeichnis).

⁴⁶ Unit. eccl. 6 (CC 3, 254, Z. 160–162).

⁴⁷ Die Aneinanderreihung von Einheit Gottes, Kleid und Kirche Christi in Kap. 8 (255, Z. 192) legt nahe, daß sich das „Geheimnis der Einheit“ auf die göttliche wie kirchliche Einheit bezieht.

⁴⁸ Ebd. 7 (254, Z. 163–168).

Dauerhaftigkeit untrennbar bewahrte.“⁴⁹ Bei seinem Vergleichen ist die Denkrichtung Cyprians interessant: Er denkt vom Glauben, von einer göttlich gegebenen Einheit her, die ihren Ausdruck in der Geschichte der Tunika findet. Dieses Vorgehen wird auch im folgenden Vergleich deutlich. Während das Reich und Volk Salomos zerrissen wurde – in einer Zeichenhandlung zerreißt Ahijas seinen Mantel (1 Kön 11) –, ist dies für Cyprian beim Volk Christi nicht möglich: „Als die zwölf Stämme Israels zerrissen wurden, riß der Prophet Achias seinen Mantel auseinander. Weil aber Christi Volk nicht zerrissen werden kann, wurde seine ganz gewebte und zusammenhängende Tunika von den Besitzern nicht geteilt: ungeteilt, verbunden und verknüpft stellt sie die zusammenhängende Eintracht unseres Volkes, die wir Christus angezogen haben, dar; mit dem Geheimnis und Zeichen des Kleides hat sie (die Tunika) die Einheit der Kirche kundgemacht.“⁵⁰ Die untrennbare Einheit der Kirche findet ihren Ausdruck in der Integrität der Tunika. Die von Gott kommende Einheit der Kirche ist für Cyprian offensichtlich unzerstörbar. Im folgenden ersten Satz des achten Kapitels klingt jedoch an, daß sich Cyprian der Bedrohtheit kirchlicher Einheit durchaus bewußt war: „Wer ist also so frevelhaft und treulos, wer ist so von der Raserei der Zwietracht wahnsinnig, daß er glaubte, er könne die Einheit Gottes, das Kleid des Herrn, die Kirche Christi zerreißen, oder daß er wagte, sie zu zerreißen?“⁵¹ Und er warnt: „Es kann einer nicht die Kleidung Christi besitzen, der die Kirche Christi zerreißt und zerteilt.“⁵² Zu Auseinandersetzungen kam es in der Zeit der Christenverfolgungen besonders durch die Frage, wie mit den in der Verfolgung „gefallenen“ Glaubensleugnern umzugehen sei. Novatian und seine Anhänger vertraten einen rigoristischen Standpunkt: Sie wollten „lapsi“ unter keinen Umständen mehr in die Kirche aufnehmen und gründeten eine „Kirche der Heiligen“⁵³.

Über innerkirchliche Auseinandersetzungen in der Ostkirche beklagt sich Hieronymus († 420) in einem Brief an Papst Damasus (366–384). Gleich zu Beginn schreibt er: „Der Orient zerstückelt die unzerrissene und von oben her gewebte Tunika des Herrn in Einzelteile.“⁵⁴ In den Jahren vor dem Konzil von Konstantinopel (381) waren nämlich die theologischen

⁴⁹ Ebd. (254, Z. 171–174).

⁵⁰ Ebd. (254 f., Z. 183–189).

⁵¹ Ebd. 8 (255, Z. 190–192).

⁵² Ebd. 7 (254, Z. 175 f.).

⁵³ Der spanische Bischof PACIAN VON BARCELONA († vor 392) bezeichnet sie als Häretiker, denen er vorwirft: „Der Häretiker zerreißt wirklich das Kleid des Herrn – die Kirche Christi“, epist. 3: *Ad Sympronianum* (*Contra tractatus Novatianorum*), 4 (PL 13, 1066 B).

⁵⁴ Epist. 15, 1 (CSEL 54, 62, Z. 5 f.).

und kirchenpolitischen Streitigkeiten in der antiochenischen Kirche so heftig, daß sich Hieronymus mit der Bitte um Hilfe und Orientierung an Damasus wendete. Die Tunika als Bild für die Kirche war offensichtlich so bekannt, daß sie keiner ergänzenden Erläuterung mehr bedurfte. Bald nach seiner Tätigkeit als Sekretär des Damasus in Rom (382–384) schrieb Hieronymus in Bethlehem Kommentare zu einigen Paulusbriefen, unter anderem zum Epheserbrief. Hier findet sich ebenfalls eine kirchliche Deutung der Tunika⁵⁵. Die Tunika wird zum Zeichen der Kirche in ihrer Einheit, die unversehrt bleibt, da sie „von oben her“ kommt⁵⁶.

Eine große Vielfalt von Texten und Deutungen zur Tunika Christi begegnet bei Augustinus von Hippo († 430). Eines seiner wichtigsten Anliegen als Bischof in Nordafrika und zugleich ein zentraler Begriff seiner Ekklesiologie ist „Einheit“ (unitas); Einheit der Kirche ist nach Augustinus durch „Liebe“ (caritas) bewirkt und garantiert⁵⁷. Beide Begriffe kehren auch in seiner Deutung der Tunika wieder: „Die von oben her gewebte Tunika – was bedeutet sie, wenn nicht Liebe? Die von oben her gewebte Tunika – was bedeutet sie, wenn nicht Einheit?“⁵⁸ Die Zeichenhaftigkeit der Tunika entfaltet Augustinus besonders im 118. Traktat zum Johannes-evangelium⁵⁹. Dazu greift er einzelne Elemente aus der Passionserzählung dieses Evangeliums auf. So versinnbildliche die dort berichtete Vierteilung von Jesu Kleidern die Kirche in ihrer Ausbreitung in alle vier Himmelsrichtungen⁶⁰. In Joh 19, 23 wird die Tunika näher beschrieben: Sie ist von *oben* her – ohne Naht – und ganz durchgewebt. Diese drei Merkmale charakterisieren nach Augustinus auch Liebe und Einheit. Das Wort „*desuper*“ (von *oben*) bezieht Augustinus auf drei Eigenschaften der Liebe. Sie sei „*supereminens*“: ein alles überragender Weg (1 Kor 12, 31), als Liebe Christi übersteige sie alle Wissenschaft (Eph 3, 19) und von den Christen sei sie als Band der Vollkommenheit „*super omnia*“, vor allen anderen Geboten zu beachten (Kol 3, 14). „Wenn also die Liebe einen überragenden Weg aufweist und die Wissenschaft überragt und über allen Geboten steht, wird mit Recht das Kleid, durch das sie bezeichnet wird, als ‚von

⁵⁵ In Eph. 4, 26 (PL 26, 513 A).

⁵⁶ Vgl. auch PSEUDO-HIERONYMUS, Breviarium in psalm. 21 (PL 26, 882 C).

⁵⁷ Vgl. MAYER, C.: Aurelius Augustinus, in: Greschat, M. (Hrsg.): Gestalten der Kirchengeschichte. Bd. 2: Alte Kirche II, Stuttgart u. a. 1984, 179–214, hier: 198.

⁵⁸ In euang. Ioh. 13, 13 (CC 36, 138, Z. 23–25). Vgl. ebenso: in psalm. 21, enarr. 2, 19 (CC 38, 127, Z. 10 f.) und serm. 265, 6 (7) (PL 38, 1222): „in jenem Kleid ist die Einheit gegeben, in jenem Kleid ist die Liebe gerühmt.“

⁵⁹ (CC 36, 654–658).

⁶⁰ In euang. Ioh. 118, 4 (656, Z. 1–10). Auf das Los kommt Augustinus nochmals am Ende des vierten Abschnittes zu sprechen, weiteres dazu siehe unten.

oben her durchgewebt' dargestellt.⁶¹ „Ungenäht“ sei die Tunika, „damit sie (die Liebe) nicht einmal aufgelöst wird“⁶². Und „ganz“ (griechisch: *hólos*) bedeutet für Augustinus, daß niemand von der Einheit ausgeschlossen ist, der zum „Ganzen“ gehört – weswegen die Kirche eben katholisch genannt werde⁶³. Noch mehrfach ist die Tunika bei Augustinus Zeichen für die unteilbare Liebe. So in einer Predigt⁶⁴, in einem Brief, in dem Augustinus das Gewand Jesu „Tunika der Liebe“ nennt⁶⁵ und in einer Auslegung zu Psalm 30, wo die Tunika „die Ewigkeit der Liebe bezeichnet“⁶⁶.

Doch daß diese Liebe und dadurch die Einheit der Kirche auch gefährdet sein kann, steht wie schon Cyprian auch Augustinus vor Augen. So fragt er denn auch: „Ist es recht, nachdem die Henker die Tunika Christi schonten, die Kirche Christi zu zerreißen?“⁶⁷ Dabei wird die Einheit von innen her bedroht: „Die Henker haben das Kleid nicht zerrissen; Christen zerteilen die Kirche.“⁶⁸ Und konkreter: „Nichts nützt es ihnen (den Donatisten), Jungfräulichkeit zu bewahren, Selbstbeherrschung zu üben, Almosen zu geben; alles, was in der Kirche gelobt wird, nützt ihnen nichts, weil sie die Einheit zerreißen, das ist: jene Tunika der Liebe.“⁶⁹ Dogmatisch gesehen ging es in der Auseinandersetzung mit den Donatisten um die Frage, ob die Gültigkeit von Sakramenten von der Heiligkeit ihrer Spender abhängt. Diesen Aspekt des Donatismusstreites hat Augustinus in einem Brief an Bischof Maximinus im Auge, in dem die Tunika zum Zeichen für das Sakrament der Taufe wird⁷⁰. Hoffnungsvoller klingt Augustinus in seiner Auslegung zu Psalm 22 (21), 19⁷¹: Zwar sei es möglich gewesen, daß die Sakramente – im Bild: die Kleider Christi – durch Häresie geteilt wurden⁷², doch die Liebe und die Einheit, die durch die Tunika versinnbildlicht werden, könnten nicht zerteilt werden⁷³.

⁶¹ 118, 4 (656, Z. 15–17).

⁶² Ebd. (Z. 17 f.).

⁶³ Vgl. ebd. (657, Z. 27–30). Vgl. auch: in psalm. 21, enarr. 2, 19 (CC 38, 127, Z. 15 f.).

⁶⁴ Serm. 22, 1 (CC 41, 290, Z. 29–34). Im Anschluß an diese Deutung interpretiert Augustinus das im Evangelium Berichtete als Erfüllung des Ps 22 (21); s. unten.

⁶⁵ Epist. 76, 1 (CSEL 34, 2, 325, Z. 16).

⁶⁶ In psalm. 30, enarr. 2, sermo 2, 13 (CC 38, 211, Z. 19 f.).

⁶⁷ In psalm. 145, 16 (CC 40, 2116, Z. 8–2117, Z. 9).

⁶⁸ In euang. Ioh. 13, 13 (CC 36, 138, Z. 28 f.).

⁶⁹ In euang. Ioh. 13, 15 (CC 36, 139, Z. 1–4).

⁷⁰ S. unten zu epist. 23.

⁷¹ In psalm. 21, enarr. 2, 19 (CC 38, 127).

⁷² An anderer Stelle wird das Sakrament der Taufe durch die eine Tunika bezeichnet, s. unten.

⁷³ (CC 38, 127, Z. 4–17).

Es ist vor allem die Deutung der Tunika als Zeichen der gottgeschenkten Einheit der Kirche, die im Anschluß an Cyprian und Augustinus bei den lateinischen Autoren der folgenden Jahrhunderte wiederkehrt⁷⁴. Die Kirchenväter sind sich der Tatsache von Rissen in der Tunika Christi, in der Einheit der Kirche bewußt. Und doch sind sie auch überzeugt davon, daß diese Einheit im letzten nicht zerstört werden kann. Einen Garant dafür sehen sie im Zeichen der ungeteilten Tunika. Sie ist dies jedoch nicht auf magische Weise, sondern weil sie „von oben“ gegeben ist. Tiefster Grund und Garant der Einheit ist Gott selbst – allerdings, wie Gregor der Große († 604) ergänzt, durch das Mitwirken gläubiger Christen. In einem Brief an Cyriac, Patriarch von Konstantinopel (596–606) schreibt er: Es ist Gott, „der die ungenähte, von oben durchgewebte Tunika – nämlich seine Kirche – durch das stellvertretende Bekenntnis der Gläubigen in der Einheit der Gnade vor jeder Spaltung des Irrtums bewahrt“⁷⁵.

In der Ostkirche kannte und benutzte man ebenfalls die Zeichenkraft der Tunika Christi als Sinnbild für die – auch hier oft bedrohte – Einheit der Kirche. Die Anfänge dieser Deutung führen in die Kirche Alexandriens, wo es seit Anfang des vierten Jahrhunderts vor allem die Auseinandersetzungen um Meletius und Arius waren, die die Einheit gefährdeten. So begegnet die zerrissene Tunika in einigen Darstellungen der Vision des Petrus, der von etwa 300 bis 311 Bischof von Alexandrien war. Diese Vision wird in mehreren Fassungen des „Martyriums des heiligen Petrus“ erzählt und verschiedentlich ikonographisch dargestellt⁷⁶. Danach erschien

⁷⁴ Vgl. QUODVULTDEUS († um 453) haer. 6, 77 (CC 60, 292, Z. 298–301), prom. 1, 26, 37 (CC 60, 44, Z. 23–25), prom 3, 23 (CC 60, 170, Z. 9–14), temp. barb. 1, 8, 7 (CC 60, 436, Z. 20–24); SEDULIUS (5. Jh.) carm. pasch. 5, 201 (CSEL 10, 129), op. pasch. 5, 16 (CSEL 10, 286, Z. 8–16); FULGENTIUS († 533) trin. 1, 3 f. (CC 91 A, 633 f.), ebd. 5 (634, Z. 52–55); CASSIODORUS († um 580) in psalm. 21, 19 (CC 97, 201, Z. 455–463); BEDA „VENERABILIS“ († 735) in ac. 10, 11 (CC 121, 50, 41–43). – Cyprian und Augustinus werden auch wörtlich zitiert. So etwa Teile des 7. und 8. Kapitels von Cyprians „Über die Einheit der katholischen Kirche“ im Zentrum eines Briefes Papst JOHANNES' VIII. aus dem Jahr 879 (Brief an die Konstantinopolitaner: PL 126, 864 B; auch: MGH Epp. VII 186 f.). BEDA VENERABILIS zitiert in seinen Kommentaren zum Markus- und Lukasevangelium in breiter Form aus Augustins 118. Traktat zum Johannesevangelium (in Marc. 4, 15, 24: CC 120, 630; in Luc. 6, 23, 34: CC 120, 403). ALKUIN († 804) bringt gleich das ganze vierte Kapitel dieser Johanneauslegung (in Ioh. 19, 24: PL 100, 982 f.).

⁷⁵ Epist. 7, 5 (CC 140, 451, Z. 110–112).

⁷⁶ Zur „Vision des Petrus“ vgl.: MILLET, G.: La vision de Pierre d'Alexandrie, in: Mélanges Charles Diehl, Bd. 2, Paris 1930, 99–115; VIVIAN, T.: St. Peter of Alexandria. Bishop and martyr (= Studies in Antiquity and Christianity), Philadelphia 1988, 64–78. Die Vision wird hier wiedergegeben nach DEVOS, P.: Une passion grecque inédite de S. Pierre d'Alexandrie et sa traduction par Anastase le Bibliothécaire, in: AnBoll 83, 1965,

dem betenden Petrus in seiner Gefängniszelle ein etwa zwölfjähriger Junge mit leuchtendem Gesicht, dessen Kleid vom Hals bis zu den Füßen zerrissen war. Erstaunt fragte Alexander: „Herr, wer hat dir die Tunika entzweilerissen?“ Er antwortete mir: „Arius hat mich entzweilerissen. Nun hüte dich, ihn in Gemeinschaft aufzunehmen!“⁷⁶ Je nach Darstellung dieser Vision erhält die genannte Tunika eine andere Bedeutung. Einmal ist die zerrissene Tunika Zeichen für die gespaltene Kirche; dabei wird entweder auf das meletianische Schisma in Alexandrien zur Zeit des Bischofs Petrus angespielt oder auf die spätere arianische Häresie, was dann aber im Zusammenhang mit Bischof Petrus einen Anachronismus darstellte⁷⁷. Allerdings kann die Warnung des Petrus vor Arius auch durch das meletianische Schisma selbst begründet sein, denn nach dem Bericht des Kirchenhistorikers Sozomenus hatte der Presbyter Arius in diesem Streit Stellung gegen Petrus bezogen, der ihn dann aus der Kirchengemeinschaft ausschloß; von Peters Nachfolger Achillas sei Arius wieder aufgenommen worden⁷⁸. Im Zusammenhang mit dem arianischen Schisma wird die Tunika auch zum Zeichen für den Riß in der Trinität, der den Sohn vom Vater trennt⁷⁹. Und einige bildliche Darstellungen zeigen den Jungen mit der zerrissenen Tunika in bezug auf den eucharistischen Leib Christi⁸⁰.

Die theologische Auseinandersetzung um Arius und seine Lehre begann unter Bischof Alexander, der 312–328 Bischof von Alexandrien war. Er warnt vor Arius und seinen Anhängern in einem Rundbrief, den er um das Jahr 324 verfaßte, also nach der Verurteilung des Arius durch die Synode von Alexandrien und kurz vor der durch das Konzil von Nizäa⁸¹. Alexander wirft den Arianern vor: „Sie leugnen die Gottheit unseres

157–187, hier: Nr. 6, S. 166. Ein Verzeichnis der verschiedenen Versionen bieten: MILLET 99 f. und VIVIAN 67 f.

⁷⁷ Vgl. MILLET (1930) 102 f.

⁷⁸ Vgl. RITTER, A. M.: Arius, in: Greschat, M. (Hrsg.): Gestalten der Kirchengeschichte Bd. 1, Alte Kirche I, Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1984, 215–223, hier: 215.

⁷⁹ Vgl. MILLET (1930, s. Anm. 76) 103–105. Für diesen Interpretationstyp vgl. die christologische Interpretation der Tunika.

⁸⁰ Vgl. ebd. 105–109. Zu dieser Darstellungsweise vgl. die christologische Auslegung Cyrills von Alexandrien.

⁸¹ Vgl. QUASTEN, J.: Patrology 3. The Golden Age of Greek Patristic Literature. From the Council of Nicaea to the Council of Chalcedon, Utrecht/Antwerpen 1963, 14. Der Brief ist überliefert in Theodorets Kirchengeschichte 1, 4 (OPITZ, H.-G.: Athanasius Werke 3, 1. Urkunden zur Geschichte des arianischen Streites 318–328, Berlin/Leipzig 1934, 19–29 (Urkunde 14); auch in: GCS 44, 8–25).

Erlösers und verkünden laut, daß er allen (Geschöpfen) gleich sei.“⁸² In ihrem Vorgehen gegen Christus und die Kirche wagten sie es, „die unzerreißbare Tunika Christi, die die Henker nicht zertrennen wollten, zu zerteilen“⁸³. Vorläufiger Höhepunkt dieses Streites war der Ausschluß des Arius aus der Kirche durch das Konzil von Nizäa, doch schon bald wurde – unterstützt durch römische Kaiser – Arius und seine Lehre rehabilitiert. Für die weitere Auseinandersetzung mit Melitianern und Arianern steht vor allem der Name des Athanasius, Nachfolger Alexanders im Bischofsamt (328–373). In dreien seiner Osterfestbriefe⁸⁴, jährlichen Rundschreiben, die die Termine des Osterfestes bestimmten und von seelsorgerlichen Ausführungen begleitet waren, begegnet das Bild der Tunika Christi. Im fünften Brief zum Jahr 333 setzt Athanasius die Art und Weise, wie Heiden, Juden und Schismatiker das Osterfest feiern, von der der Christen ab. Die Gemeinden sollen mit ihm die Schismatiker dadurch übertreffen, daß „wir den Rock Christi nicht trennen, sondern in einem Hause (Ex 12, 46), in der katholischen Kirche das Passah des Herrn essen“⁸⁵.

Im folgenden Brief taucht das Bild der Tunika in einem ähnlichen Zusammenhang auf. So wie die Juden „ohne Fest bleiben“, sind Häretiker und Schismatiker von der Osterfeier ausgeschlossen: „jene, weil sie den Logos töd(!)ten, diese, weil sie den Rock zerreißen(!)en.“⁸⁶ Athanasius spielt hier auf seine Gegner in Alexandria an: auf der einen Seite die häretischen Arianer, die „Christusbestreiter“, die „den Herrn töten“⁸⁷ und auf der anderen Seite die schismatischen Meletianer. Beide Gruppierungen verbündeten sich gegen Athanasius und erreichten im Jahr 335 seine Absetzung; kurz darauf wurde er von Kaiser Konstantin an das andere Ende des römischen Reiches, in die Residenzstadt Trier verbannt. Nach Kannengiesser schrieb er während seines Exils vom Frühjahr 336 bis zum Sommer 337 seiner Gemeinde „von den Enden der Erde her“⁸⁸ seinen

⁸² H.e. 1, 4, 5 (OPITZ [1934] 20, Z. 7 f.).

⁸³ Ebd. (Z. 16 f.).

⁸⁴ Bis auf einige Fragmente ist der griechische Text nicht mehr erhalten. Aus den Briefen wird hier zitiert nach der deutschen Übersetzung des syrischen Textes (CURETON, 1848) von F. LARSOW (Die Fest-Briefe des heiligen Athanasius Bischofs von Alexandria. Aus dem Syrischen übersetzt und durch Anmerkungen erläutert, Leipzig/Göttingen 1852).

⁸⁵ Ep. fest. 5 (LARSOW (1852) 84).

⁸⁶ Ep. fest. 6 (S. 90).

⁸⁷ So über die Arianer im ep. fest. 10 (S. 111). Vgl. für die Zuordnung zu Meletianern und Arianern AUBINEAU (1970, s. Literaturverzeichnis) 108 f., bes. Anm. 62.

⁸⁸ Ep. fest. 10 (S. 104).

zehnten Osterfestbrief⁸⁹. In ihm kommt auch die Allianz von Meletianern und Arianern zum Ausdruck: „sich wie Geschwister betrachtend, haben sie sich mit einander verbunden, und weil sie gelernt haben den untrennbaren Rock Gottes zu trennen, so halten sie es auch nicht für unpassend den unth(!)eilbaren Sohn vom Vater zu th(!)eilen.“⁹⁰ Alle drei Belege aus den Osterfestbriefen zeigen, wie Athanasius die Tunika als Zeichen einer Kirche deutet, deren Einheit immer wieder durch Häresie und Schisma zerrissen wird.

Auch in der syrischen Kirche ist die Tunika Christi als Zeichen für die Kirche und deren Einheit und Glauben bekannt. Bei Eusebius von Emesa († um 359), einem der Schüler des gleichnamigen Kirchenhistorikers aus Caesarea, begegnet eine finale Deutung der Tunika: „Wer zerreißt, wird zerrissen werden; wer zerteilt, wird zerteilt werden. Der Mantel Christi wurde nicht zerrissen, damit seine Kirche nicht zerrissen wird.“⁹¹ Ephräm († 373), der große Kirchenvater der syrischen Kirche, versteht die Tunika wie Ambrosius als Zeichen für den Glauben der Kirche. „Seine erhabene Tunika, die von ihnen nicht zerrissen wurde, ist Bild des Glaubens, den die Apostel, ohne ihn zu zerreißen, in der Welt verbreiten. Die anderen Kleider jedoch, die sie teilten, bezeichnen die Schismen, die sich in der Herde Christi ereignen. Die wahren Gläubigen werden im Geheimnis der Tunika gepriesen, die Schismatiker werden durch seine zerrissenen Kleider angeklagt.“⁹² Interessanterweise werden die Kirchenväter nicht nur durch Joh 19, sondern auch durch verschiedene andere Bibelstellen zu einer bildlichen Deutung der Tunika angeregt. Severianus von Gabala in Syrien († nach 408), einer der Hauptgegner von Johannes Chrysostomus, deutet die Tunika im Rahmen einer Predigt über die Sündenfallerzählung der Genesis⁹³. In einem der erhaltenen Fragmente seines Johanneskommentars vergleicht Apollinarius von Laodizea († um 390) die Kirche Christi mit der

⁸⁹ Vgl. KANNENGIESSER, C.: Athanasius von Alexandrien. Seine Beziehungen zu Trier und seine Rolle in der Geschichte der christlichen Theologie, TThZ 82, 1973, 141–153; speziell zur Datierung vgl. S. 148. Nach LORENZ wurde der 10. Festbrief in Alexandrien nach der Rückkehr aus Trier geschrieben (LORENZ, R.: Der zehnte Osterfestbrief des Athanasius von Alexandrien. Text, Übersetzung, Erläuterungen (= BZNW 49), Berlin/New York 1986, 67).

⁹⁰ Ep. fest. 10 (LARSOW 111 f.).

⁹¹ Serm. 13, 35 (BUYTAERT, E. M. (Hrsg.): Eusèbe d'Émèse, Discours conservés en latin. Textes en partie inédits. 1: La collection de Troyes (= SSL 26), Löwen 1953, S. 318, Z. 19 f.).

⁹² Nach der lateinischen Übersetzung des syrischen Textes des 6. Hymnus, Abschnitt 6 (LAMY, T. J. (Hrsg.): Sancti Ephraem Syri. Hymni et Sermones 1, Mechelen 1882, 687 f.). Zu Ambrosius s. unten Abschnitt V.

⁹³ Creat. 6, 7 (PG 56, 493, Z. 7–12.18–24).

Tunika in Verbindung mit einem Gleichnis in Jer 13⁹⁴. Basilius der Große († 379) greift auf die paulinische Formel „Christus anziehen“⁹⁵ zurück und versteht die Tunika als Zeichen für die Kircheneinheit und für Christus selbst⁹⁶. Auch Basilius' Freund Gregor von Nazianz († um 390) kannte das Zeichen der Tunika; er benutzte es in einer Rede, die den Abschluß einer Auseinandersetzung zwischen den Mönchen und dem Bischof von Nazianz, Gregors Vater, bildete. Gregor beklagt die Zerrissenheit der Ortskirche von Nazianz: „Der große und geehrte Leib Christi war zertrennt und zerbrochen (...), und der Böse hatte die unzerschnittene, ungeteilte und ganz durchgewebte Tunika zerschnitten und machte sie sich ganz zu eigen.“⁹⁷ Urheber dieses Schismas ist nach Gregor die Gemeinde selbst: „Dies wurde durch uns ermöglicht, das vermochte er nicht durch die, die Christus kreuzigten.“⁹⁸ Als nach der Verurteilung des Nestorius durch das Konzil von Ephesus (431) die christologischen Auseinandersetzungen weitergingen, beteiligte sich Papst Leo der Große an der Debatte mit einem Brief an Bischof Flavian von Konstantinopel, der „Epistola dogmatica ad Flavianum“, bekannt auch als „Tomus Leonis“. Gegen ihn richtet sich der Monophysit Severus von Antiochien († 538): „Den einen und unteilbaren Christus teilt er in zwei Naturen (...), und so zerschneiden sie die Unteilbarkeit der göttlichen Ordnung mehr als diejenigen, die die Kleider unseres gekreuzigten Gottes und Erlösers teilten und die ungenähte von oben her durchgewebte Tunika nicht teilen konnten: diese ist Bild des Leibes der Kirche, den sie zu zerreißen sich nicht fürchten.“⁹⁹

Die vielfältigen Auslegungen zu den Kleidern Christi machen deutlich, daß die Kirchenväter die Spannung zwischen dem Glauben an die von Gott geschenkte Einheit der Kirche und der Erfahrung von Uneinigkeit und Spaltung bewußt erlebten; die ungeteilte Tunika wird ihnen dabei zu einem Zeichen für die kirchliche Einheit, die „von oben her“, vom dreieinen Gott her kommt. Sie mahnen angesichts der äußeren und inneren Bedrohungen zur Einigkeit, indem sie an den Rock des Herrn als Bild der Einheit erinnern.

⁹⁴ In Ioh. 19, 23 (REUSS, J.: Johannes-Kommentare aus der griechischen Kirche (= TU 89), Berlin 1966, Fragm. 142, S. 58, Z. 1–5. 7 f.).

⁹⁵ Vgl. Röm 13, 14; Gal 3, 27. Auch ORIGENES benutzt diese Formel: „Wer nicht mit Christus bekleidet ist, der ist nackt“ (hom. in Ezech. 6, 8; GCS 33, 386, Z. 18).

⁹⁶ Hom. in sanctum martyrem Mamantem 4 (PG 31, 596 D).

⁹⁷ Or. 6, 1 (PG 35, 721 A).

⁹⁸ Ebd. (721 B).

⁹⁹ Liber contra impium Grammaticum 1, 12 (CSCO 112 [lat. Übers. der syr. Version in CSCO 111], S. 42, Z. 24–32).

IV. Die Tunika Christi als einfaches Kleidungsstück

Neben der großen Zahl der Kirchenväter, die die Tunika Christi als Allegorie für die Kirche und deren Einheit oder für Christus und seine Menschwerdung und Gottheit deuten, gibt es andere, die diese Tunika einfach als Kleidungsstück beschreiben. Davon berichtet Johannes Chrysostomus († 407): „Die anderen sagen, daß der Evangelist gerade das Aussehen der kleinen Tunika (χιτωνίσκος) beschreibt. Da sie nämlich in Palästina die Kleider weben, indem sie zwei Stoffe zusammenfügen, versichert Johannes, daß die kleine Tunika [demgegenüber] so beschaffen war; ‚von oben her durchgewebt‘.“¹⁰⁰ Johannes bezieht sich mit dieser Auslegungsart auf die Kirchenväter, die bei ihrer Exegese den Literalsinn des Textes betonen und versuchen, ihn in den historischen Kontext einzuordnen. Dabei unterscheiden sie im vorliegenden Fall – wie auch Chrysostomus andeutet – die Form der Tunika Christi von der zur Zeit Jesu landesüblichen Kleidung. So schreibt Theodor, Bischof von Heraclea bis 355 n. Chr., zu Joh 19, 23 f.: „Während die Einheimischen die Tunika aus zwei Tüchern herstellen und oben an den Schultern zusammennähen und an den Ärmeln miteinander verbinden, war die Tunika des Erlösers, von oben her ganz durchgewebt“¹⁰¹. In der gleichen Auslegungstradition steht auch Theodor von Mopsvestia († 428), ein Freund von Johannes Chrysostomus und wie dieser in Antiochien ein Schüler des Diodor von Tarsus¹⁰². Einige Kirchenschriftsteller bleiben allerdings nicht bei der reinen Beschreibung der Tunika Christi stehen. Die Tatsache, daß Jesus dieses Kleidungsstück trug, versteht Johannes Chrysostomus als Zeichen für Jesu Einfachheit¹⁰³. Chrysostomus war dafür bekannt, über Einfachheit nicht nur zu predigen, sondern sie auch selbst zu leben. Dies gilt auch für Isidor († um 435), einen Priester aus Pelusion in Ägypten, der ein monastisches Leben führte und anderen Asketen als „Vater“ galt¹⁰⁴. Ein ähnliches Bild von der Einfachheit Christi drückt sich bei den Kirchenvätern aus, die die von allen Evangelisten berichtete Verteilung und Verlosung der Kleider Jesu in den Vordergrund rücken. Zu diesen Vätern gehört wiederum Johannes Chrysostomus; für ihn reiht sich die Verteilung der Kleider ein in die Folge von Schmähungen und Peinigungen, die

¹⁰⁰ Hom. in Jo. 85, 2 (PG 59, 461, Z. 31–35).

¹⁰¹ Fr. Jo. 391 (REUSS (1966, s. Anm. 94) S. 165, Z. 1–3).

¹⁰² Jo. 19 (CSCO 116 [lateinische Übers. der syrischen Version in CSCO 115], 241, Z. 8–16).

¹⁰³ Hom. in Jo. 85, 2 (PG 59, 461, Z. 35–38).

¹⁰⁴ Epist. 1, 74 (PG 78, 233 B. C).

Christus von den Juden zu erleiden gehabt hätte¹⁰⁵. Ebenso beklagt Cyrill von Alexandrien († 444) gleich zu Beginn seines Kommentars zu Joh 19, 23 f. das rohe und vom Leid ungerührte Vorgehen der Soldaten¹⁰⁶. Die hier vorgelegten Texte der Kirchenväter machen deutlich, wie die Väter die Tunika auch als reines Kleidungsstück beschreiben. Einige sehen in der Einfachheit dieses Rockes ein Zeichen für die Einfachheit Christi, die wiederum für sie Vorbild zur Nachfolge ist. Auch Verteilung und Verlosung seiner Kleider zeigen ihnen Christus als einen Menschen, der einfach die Erniedrigungen erträgt, die ihm angetan werden.

V. Einheit und Vielfalt in der Vätertheologie zur Tunika Christi

Wie die Belege aus der patristischen Literatur gezeigt haben, verwenden die Kirchenväter das Bild der Tunika Christi vor allem als Zeichen für Einheit, besonders in bezug auf Christus und die Kirche. Offensichtlich sind es die beiden im Johannesevangelium berichteten Eigenschaften der Tunika, ungenäht und ungeteilt zu sein, die sie zu einem Zeichen der Einheit werden lassen. Es gibt weitere Beispiele, die zeigen, wie die Väter die Tunika Christi auch bei anderen Themen heranziehen, um den Gedanken der Einheit auf bildhafte Weise zu verdeutlichen.

So sehen die Väter – wie schon in der Einleitung deutlich wurde – ihr Verständnis von der Heiligen Schrift und die hohe Achtung, die sie ihr in der Auslegung entgegenbringen, mit dem Bild der verteilten Kleider und der ungeteilten Tunika ausgedrückt. In der Homilie über die Passion Christi heißt es: „Die Tunika des Erlösers wurde von den Henkern nicht zertrennt, sondern blieb unversehrt. Es bleibt nämlich das Evangelium für alle Zeit unversehrt.“¹⁰⁷ Auch die verteilten Kleider Christi können den „Bericht über seine Taten oder seine Gnade“¹⁰⁸ bezeichnen. Schon Origenes († 253) bemerkt: „Bis heute gibt es welche, die zwar ihn selbst nicht, aber die Kleider haben, indem sie die Worte haben, die in den Schriften stehen, doch selbst die nicht in Fülle, sondern nur zum Teil.“¹⁰⁹ Entsprechend der Darstellung des Johannesevangeliums differenziert Origenes zwischen der Tunika und den anderen Kleidungsstücken Jesu:

¹⁰⁵ Hom. in Mt. 87, 1 (PG 58, 770); übersetzt von J. C. BAUR, in: BKV 27, 1916, S. 197. Zum Antijudaismus bei Chrysostomus vgl.: KÖTTING, B.: Patristik und Frühmittelalter. Die Entwicklung im Osten bis Justinian, in: RENGSTORF, K. H./KORTFLEISCH, S. von (Hrsg.): Kirche und Synagoge. Handbuch zur Geschichte von Christen und Juden, Bd. 1, Stuttgart 1968, 136–174, hier: 158–165.

¹⁰⁶ Jo. 12 (PUSEY [1965, s. Anm. 22], 87, Z. 4–12; Kommentar zu Joh 19, 23 f.).

¹⁰⁷ Pass. 21 (PG 28, 221 C); vgl. zur Herkunft der Predigt Anm. 27.

¹⁰⁸ AMBROSIIUS, in Luc. 10, 119 (CC 14, 379, Z. 1113 f.).

¹⁰⁹ Comm. in Mt. 27, 35 f. (GCS 38, Nr. 128, S. 265, Z. 24–26).

„Jemand, der den Unterschied zwischen denen erörtert, die die Kleider des Herrn haben, wird ohne Zweifel solche finden, die in ihren Lehren, wenn auch ihn selbst nicht, so doch die Tunika haben, die ‚von oben her ganz durchgewebt‘ ist, während andere selbst die nicht haben, sondern nur irgendein Stückchen seines Kleides.“¹¹⁰ Auch bei Eusebius von Caesarea († 339) bezeichnen die Zeichen der verteilten Kleider und des verlorenen Gewandes je nach Gesichtspunkt „die Welt des Logos, also die Worte der göttlichen Schriften“ oder „die verdrehten Lehren“ der Häretiker¹¹¹.

Bei Cassiodorus († um 580) liegt der Akzent auf dem Mißbrauch der Schriften: „Jene Kleider, die geteilt sind, bezeichnen die Schriften der Propheten oder der übrigen himmlischen Sammlungen, die die Häretiker durch verkehrte Auslegung teilen.“¹¹² Ephräm († 373) nennt weitere Methoden der „Leugner“, die Tunika und damit die Schrift zu teilen. „Die Kreuziger erbarmten sich seiner Kleider – indem sie seine Tunika nicht zu zerteilen wagten. – Die Leugner wagten es zu ... (Verbform unlesbar) ... und haben geteilt – indem sie tilgten, schrieben und hinzufügten.“¹¹³ Solchem Vorgehen setzt Hieronymus († 420) seine sorgfältige Exegese – hier des Buches Kohelet (Prediger) – entgegen und gebraucht dazu das Bild der nicht zerrissenen Tunika: „Christi Tunika war von oben her durchgewebt und konnte nicht von den Kreuzigern zerrissen werden (...) So streben auch wir danach, die Kleider unseres Predigers nicht zu zerreißen und nicht zugunsten unseres Willens Fetzen von Vermutungen hier und da zusammenzuflicken, sondern als einen den Text der Erörterung zu bewahren und derselben Bedeutung und Ordnung zu folgen.“¹¹⁴

Auch Didymus († 398) kommt in diesem Zusammenhang auf die Häretiker zu sprechen; er bringt als Beispiel einen Bibelvers, den die Arianer für ihre Christologie heranziehen: „Die Kleider des Wortes teilen also alle Ketzer und Irrlehrer unter sich auf: Sie zerren aber die Worte, wohin sie wollen und beanspruchen sie für sich, wie z.B.: ‚Der Herr hat mich geschaffen am Anfang seiner Wege (Prov 8, 22).‘ Das Wort ist nur ein Kleid des Gedankens. Die Arianer zerren es nach Belieben hin und her und halten es für ihr Eigentum. Die Männer der Kirche hinwiederum fassen es so auf, wie es die Weisheit trägt, welche dieses sagt, und andere anders. Und überhaupt kann man finden, daß dieselben Worte nahezu bei allen

¹¹⁰ Ebd. (S. 266, Z. 7–11).

¹¹¹ D.e. 10, 8, 87 (GCS 23, 487, Z. 30–488, Z. 2).

¹¹² In psalm. 21, 19 (CC 97, 201, Z. 452–454).

¹¹³ Hymnus „Contra Haereses“ 38, 5 (CSCO 170 (dt. Übers. der syr. Version in CSCO 169), 137, Z. 18 f.). Vgl. auch Hieronymus, in Ezech. 4, 16, 16 (CC 75, 182, Z. 1472–1477).

¹¹⁴ In eccl. 5, 7. 8 (CC 72, 293 f., Z. 89–95).

Irrgläubigen auf immer andere Weise gehandhabt werden. Sie haben sie also unter sich geteilt, sie haben dem Sinn die Worte ausgezogen und diese sinnentblößt für ihre Absicht herangezogen.“¹¹⁵ Anders die Rechtgläubigen: „Der Tugendhafte und Gläubige hat also in Wahrheit den ganzen Leibrock Jesu, er hat ihn nicht in zerschnittenem Zustand. Darum wirft er auch kein Los. Er gehört ihm ganz; denn wenn jene auch das Los werfen und sich der Worte bedienen, so gehören diese doch nicht ihnen, werden sie doch nicht Herr über sie.“¹¹⁶ Eine rechtgläubige Exegese wird nach Didymus die Einheit von geistigem Schriftsinn und den Worten, in die er sich kleidet, nicht zerreißen¹¹⁷. Die Inspiriertheit der Schrift, die Grund für den geistigen Schriftsinn ist, sieht Didymus auch durch die Tunika versinnbildlicht: wie die Tunika „von oben her“ gewebt ist, so ist die Schrift „von Gott inspiriert“¹¹⁸. Letztere Auslegung zeigt bereits, wie von den Kirchenvätern auch die anderen, vor allem im Johannesevangelium überlieferten Charakteristika der Tunika in bildhafter Weise verstanden werden können.

Bei Augustinus († 430), der die Tunika schon zum Thema der Kircheneinheit auf mannigfache Weise deutete, finden sich auch zu diesen Interpretationen einige Belege. Bei den ekklesiologischen Auslegungen wurde bereits darauf hingewiesen, wie er die johanneische Beschreibung der Tunika, „von oben her durchgewebt“ zu sein, auf überragende Eigenschaften der Liebe bezieht¹¹⁹. Eine andere Deutung der Tunika begegnet in der dogmatischen Auseinandersetzung des Augustinus mit den Donatisten um die Frage der Gültigkeit von Sakramenten. In einem Brief an Maximinus verwirft Augustinus die Praxis der Wiedertaufe, fordert von ihm das Bekenntnis zur einen Taufe im Namen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes und fragt ihn: „Wenn von den Henkern das Kleid des am Kreuz Gehängten nicht zerrissen wurde, warum wird von Christen das Sakrament (*sacramentum*) dessen zerstört, der im Himmel thronet?“¹²⁰ Die Parallelstellung von Haupt- und Nebensatz (Henker – Christen, Kleid des Gekreuzigten – Sakrament des im Himmel Thronenden, nicht zerrissen – zerstört) weist hin auf eine weitere Deutung der Tunika bei Augustinus: Sie ist Zeichen für das Sakrament der Taufe. In einer Passionspredigt

¹¹⁵ Ps. 21, 18 (DOUTRELEAU u. a. (1969, s. Anm. 1) Nr. 39, 29–40, 4, Text und Übers. S. 160–163).

¹¹⁶ Ps 21, 19 (Nr. 40, 11–14, Text und Übers. S. 162 f.).

¹¹⁷ Vgl. BIENERT (1972, s. Anm. 2), S. 123.

¹¹⁸ Ps 21, 18 f. (PG 39, 1281 D).

¹¹⁹ S. oben zur ekklesiologischen Auslegung.

¹²⁰ Epist. 23, 4 (CSEL 34, 1, 67, Z. 19–21).

Augustins¹²¹ wird die Tunika zu einem Zeichen für den Glauben, während die verteilten Kleider die Sakramente darstellen. Die Darstellung des Glaubens durch die Tunika begegnet bereits bei Ambrosius († 397), allerdings in einer anderen Variante. Augustinus geht vom Loswurf um die Tunika aus und unterstreicht von daher, daß der Glaube als gnadenhaftes Geschenk nicht jedem gegeben ist. Den Glauben als „gemeinsames Vorrecht aller“ sieht demgegenüber Ambrosius in der Tunika bezeichnet, indem er die Tatsache betont, daß die Tunika nicht geteilt wurde und daher auch nicht in den Besitz einzelner gelangte. „Die Kleider Christi sind also verteilt worden, gemeint ist der Bericht über seine Taten oder seine Gnade, während die Tunika nicht geteilt werden konnte, also der Glaube, da er ja nicht Anteil einzelner, sondern gemeinsames Vorrecht aller ist; was nämlich nicht in einzelne Teile geteilt wird, bleibt unversehrt.“¹²² Ambrosius fährt fort, indem er eine weitere Eigenschaft der Tunika aufgreift: „Und richtig steht ‚von oben her gewebt‘; denn der Glaube an Christus bildet sich so wie dieser, der von Gott zum Menschen herabsteigt, dadurch daß der vor aller Zeit geborene in späterer Zeit Fleisch annahm. Uns wird demnach angedeutet, daß der Glaube nicht zerrissen werden, sondern ganz bleiben soll.“¹²³

Als verlost wird die Tunika für beide Kirchenväter zum Zeichen der Gnade Gottes. So schreibt Augustinus in seiner Johannesauslegung: „Was ist nun im Los gegeben, wenn nicht die Gnade Gottes? So gelangt ja etwas in einem zu allen, indem das Los allen gefiel, weil auch die Gnade Gottes in Einheit zu allen gelangt; und wenn das Los geworfen wird, wird man nicht den Verdiensten einer Person, sondern dem verborgenen Urteil Gottes untergeordnet.“¹²⁴ Während die verteilten Kleider die über die Erde verteilten Sakramente bezeichnen, bedeutet der Loswurf um die Tunika, daß am Glauben „nicht jeder beliebige Anteil hat, sondern daß er, wie durch Los, von der verborgenen Gnade Gottes geschenkt wird“¹²⁵. In ähnlicher Weise begegnet dieses Bild auch bei Ambrosius¹²⁶. Ausdruck der Gnade ist die Tunika bei Maximus Confessor († 662), insofern sie „von

¹²¹ Serm. 218, 8 f. (PL 38, 1086).

¹²² In Luc. 10, 119 (CC 14, 379, Z. 1113–1116).

¹²³ Ebd. 120 (Z. 1117–1121). Ein späteres Beispiel für dieses Deutungsmuster findet sich in einem fingierten Brief Papst Felix' II. († 492): vgl. SCHWARTZ, E.: *Publizistische Sammlungen zum Acacianischen Schisma* (= ABAW.PH 10) München 1934, *Collectio Sabbaitica* Nr. 10, S. 149, Z. 20–22, 27 f. Zur Unechtheit des Briefes vgl. ebd. S. 291–296.

¹²⁴ In euang. Ioh. 118, 4 (CC 36, 657, Z. 30–34).

¹²⁵ Serm. 218, 9 (PL 38, 1086). Vgl. auch: in psalm. 30, enarr. 2, serm. 2, 13 (CC 38, 211, Z. 21 f.).

¹²⁶ In Luc. 10, 116 (CC 14, 378, Z. 1091–1094).

oben gewebt“ ist: sie ist „die von oben gewebte Gnade des gemäß ihm (Christus) neuen Menschen durch den Geist“¹²⁷.

In einem ganz anderen Deutungszusammenhang begegnet die „*tunica inconsutilis*“ in dem Brief des Hieronymus an Eustochium über die Jungfräulichkeit. Gleich zu Beginn des Briefes mahnt Hieronymus, dem jungfräulichen Leben ohne Blick zurück treu zu bleiben und „nicht vom Dach herabzusteigen, um statt der Tunika Christi ein anderes Gewand zu holen (Mt 24, 17 u. Par.)“¹²⁸. Im 19. Kapitel des Briefes zieht Hieronymus zum Vergleich von jungfräulichem und ehelichem Leben den Schöpfungsbericht heran. Im Hintergrund dieser Deutung steht die Adam-Christus-Typologie, die im Zusammenhang mit der Tunika Christi wieder bei Proclus von Konstantinopel († 446) begegnet¹²⁹. Hieronymus versteht die Ehe als Folge des Sündenfalls und die Jungfräulichkeit als „natürlichen“ Zustand¹³⁰. Die Bekleidung mit Feigenblättern (vgl. Gen 3, 7) weist für ihn hin auf „die Geilheit der Ehe“¹³¹. Entsprechend folgert er: „Es mögen sich diejenigen Tuniken zusammennähen, die die ungenähte, von oben her kommende Tunika vertan haben, die Freude haben am Schreien der kleinen Kinder, die – sobald sie das Licht der Welt erblicken – weinen und trauern, daß sie geboren sind. Im Paradies lebte Eva jungfräulich; mit der Kleidung aus Fellen begann die Ehe.“¹³² In diesem Brief des Hieronymus wird die Tunika Christi also zu einem Zeichen für die von ihm bevorzugte Lebensform der Jungfräulichkeit¹³³.

Für einige Kirchenväter kann die Tunika Zeichen für die Weisheit Gottes sein. So fragt Severianus von Gabala († nach 408) in einer Predigt: „Die Tunika der Kirche ist in einem Stück gewebt. Was bedeutet das: gewebt? Vieles ist ja aus Zusammengefügttem entstanden; diese Tunika aber ist nicht zusammengefügt durch Nachdenken, sondern sie ist von oben her

¹²⁷ Qu. Thal. 4 (PG 90, 276 D). Als ungeteilte bezeichnet die Tunika bei Maximus „die wechselseitige und ungeteilte Verbindung und Verflechtung der Tugenden“ (ebd.).

¹²⁸ Epist. 22, 1, 2 (CSEL 54, 144, Z. 12 f.).

¹²⁹ Vgl. hom. 4, 2 (PG 65, 712 f.), s. oben zur christologischen Auslegung der Tunika.

¹³⁰ Vgl. ebd. 19, 4 (169, Z. 5 f.).

¹³¹ Ebd. 19, 2 (168, Z. 10 f.).

¹³² Ebd. 19, 3 f. (168, Z. 21–169, Z. 3).

¹³³ Hieronymus selbst versteht seine Bevorzugung der Jungfräulichkeit nicht als Herabwürdigung der Ehe: „Es ist keine Herabsetzung der Ehe, wenn man ihr die Jungfräulichkeit vorzieht. Niemand vergleicht das Schlechte mit dem Guten. Auch die Ehefrauen können sich rühmen, insofern sie an zweiter Stelle nach den Jungfrauen stehen.“; ebd. 19, 1 (168, Z. 4–6). Vgl. hierzu: KELLY, J. N. D.: *Jerome. His life, writings and controversies*, London 1975, 102.

gewebt in einem Stück, ungenäht. Nicht menschliches Nachdenken fügte unseren Glauben zusammen, sondern wir haben eine Tunika in gutem Zustand.“¹³⁴ Dies führt er weiter aus: „Vielfarbig ist das Kleid gemäß dem Wort von der ‚vielfältigen Weisheit Gottes‘ (Eph 3, 10).“¹³⁵ In ähnlicher Weise sieht Maximus von Turin († Anf. 5. Jh.) in der Tunika die „himmlische Weisheit“¹³⁶. Dabei liegt sein Vergleichspunkt darin, daß die Weisheit „himmlisch“ ist, so wie die Tunika „von oben her“ gewebt ist. Severianus dagegen geht von der Vielgestaltigkeit von Weisheit und Tunika aus; für das Aussehen der Tunika greift er dazu wohl auf die Darstellung in Gen 37, 3 (LXX) zurück, nach der Josef eine vielfarbige Tunika von Jakob erhielt. Die gleiche Deutung der Tunika findet sich schon sehr früh bei Clemens von Alexandrien († vor 215) in seinem „Erzieher“: „Jene bunte Tunika zeigt die Blüten der Weisheit, die vielfarbigen und nicht verwelkenden Schriften, die Sprüche des Herrn, die den Glanz der Wahrheit ausstrahlen.“¹³⁷

Im Rückblick auf die vorgestellten Auslegungen der Kirchenväter zur Tunika Christi ist es neben der großen Anzahl von Belegstellen besonders die Vielfalt der verschiedenartigen Interpretationen, die dem heutigen Betrachter ins Auge fällt. Dabei gehen die Kirchenväter in ihren Deutungen immer von der Heiligen Schrift aus, die sie oft allegorisch deuten; sie schöpfen insbesondere aus dem johanneischen Passionsbericht, der ihnen die meisten Möglichkeiten zu Assoziationen bietet.

Aus der Fülle von Auslegungen ragt eine besonders heraus: der ungeteilte Rock des Herrn ist vor allem ein Zeichen der Einheit. Oft in Gegenüberstellung zu den übrigen, verteilten Kleidern Christi sehen die Kirchenväter in diesem Bild besonders die Einheit der Kirche dargestellt. Die Tunika kann auch Gottheit und Menschheit Christi und deren Einheit, ja sogar die Einheit des eucharistischen Leibes bezeichnen. Die scheinbar nebensächliche Bemerkung des Johannesevangeliums, nach der die Tunika „von oben her gewebt“ war, deuten die Kirchenväter ebenfalls. Für sie ist es ein Hinweis auf das, was „von oben her“ kommt: die Gnade Gottes und der Glaube der Christen, die Göttlichkeit des jungfräulich geborenen Herrn, die Inspiration der Heiligen Schrift und nicht zuletzt die Einheit der Kirche, deren letzter Grund damit Gott selbst ist. Seit Augustinus wird darin auch ein Zeichen für die alles überragende und unteilbare Liebe gesehen. So verschiedene Themen wie die Einheit und Auslegung der

¹³⁴ Hom. in incarnationem domini 7 (PG 59, 700).

¹³⁵ Ebd.

¹³⁶ Serm. 29, 4 (CC 23, 115, Z. 103–105).

¹³⁷ Paed. 2, 10, 113, 3 (GCS 12, 225, Z. 5–7).

Schrift, die Sakramente, die Einfachheit Jesu, seine Ankündigung durch die Propheten, sogar die jungfräuliche Lebensform setzen die Kirchenväter in Verbindung mit der Tunika und den übrigen Kleidern Christi. Selbst die Weisheit Gottes kann in der Tunika ihren Ausdruck finden. In ihrer Offenheit, die Tunika Christi auf so vielfältige Weise zu deuten, können die Kirchenväter auch heutige Theologen dazu inspirieren, ihre eigenen Gedanken so mit den Bildern der Bibel zu deuten, wie die Kirchenväter es mit der Tunika Christi getan haben.

Literatur:

AUBINEAU, M.: La tunique du Christ. Exégèse patristique de Jean 19, 23–24, in: Granfield, P./J., Josef Andreas (Hrsg.): Kyriakon. FS Johannes Quasten. Bd. 1, Münster 1970, 100–127.

BARTZ, W.: Die Tunika des Herrn, Zeichen der ungeteilten Christenheit, in: Cath(M) 13, 1959, 304–311.

BEISSEL, S.: Geschichte der Trierer Kirchen, ihrer Reliquien und Kunstschatze. II. Theil: Zur Geschichte des Heiligen Rockes, Trier 1889.

ISERLOH, E.: Der Heilige Rock und die Wallfahrt nach Trier, GuL 32, 1959, 271–279.

RONIG, F.: Der Heilige Rock im Dom zu Trier. Eine kurze Zusammenfassung seiner Geschichte, seiner Bedeutung und der Wallfahrten, in: Zwischen Andacht und Andenken. Kleinodien religiöser Kunst und Wallfahrtsandenken aus Trierer Sammlungen, Trier. Bischöfliches Dom- und Diözesanmuseum und Städtisches Museum Simeonstift 1992, 117–136.

„Im einen Leib seiner Kirche“

Zum Verhältnis von Eucharistie und Kirche bei Ignatius von Antiochien

Gegenüber einem ausgeprägten Bewußtsein, zu einer Gemeinde zu gehören, tun sich die Katholiken heute oft schwer, eine Bindung an die gesamte, weltweite Kirche gleichermaßen zu erkennen und anzuerkennen. Das „Schreiben an die Bischöfe der katholischen Kirche über einige Aspekte der Kirche als *Communio*“ der Kongregation für die Glaubenslehre definiert die „Kirche Christi, die wir im Glaubensbekenntnis als die eine, heilige, katholische und apostolische bekennen“, ausdrücklich als „die Gesamtkirche, das heißt die universale Gemeinschaft der Jünger des Herrn, die gegenwärtig und wirksam wird in der konkreten Besonderheit und Verschiedenheit der Personen, Gruppen, Zeiten und Orte“¹. Die Gesamtkirche wird dabei nicht als „Ergebnis“ der Gemeinschaft der Teilkirchen² und auch nicht als bloßer Zusammenschluß von Teilen verstanden, sondern als eine „jeder einzelnen Teilkirche ontologisch und zeitlich vorausliegende Wirklichkeit“³. Sie ist eine Wirklichkeit, die nicht von den einzelnen Teilkirchen und den zu ihr gehörenden Gemeinden im strengen Sinne abhängig ist. Wie verhalten sich Universalkirche und Teilkirche zueinander? Vor allem: Wie läßt sich die Bezogenheit der Teilkirche (und damit auch der einzelnen Gemeinde) auf die Universalkirche begründen?

Das Schreiben nennt als eine Wurzel der Einheit der Teilkirchen in der Gesamtkirche die Eucharistie: „Die Einheit oder Gemeinschaft der Teilkirchen in der Gesamtkirche ist außer in demselben Glauben und der gemeinsamen Taufe vor allem in der Eucharistie und im Bischofsamt verwurzelt.“⁴ Auf das Bischofsamt als Fundament der Einheit kann hier nur am Rande eingegangen werden. Die Eucharistie steht hier im

¹ KONGREGATION FÜR DIE GLAUBENSLEHRE, Schreiben an die Bischöfe der katholischen Kirche über einige Aspekte der Kirche als *Communio*, 28. 5. 92, Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz Bonn (= Verlautbarungen des Apostolischen Stuhles 107), Nr. 7.

² Wir halten uns an die übliche Definition von *Ecclesia particularis* als Teilkirche im Sinne von Diözese und von *Ecclesia localis* als Gruppe von Teilkirchen (nach CIC can. 368 und CD 11); vgl. COMMISSIONE THEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Themata selecta de ecclesiologia*, in: Documenta (1969–1985), Rom 1988, 505.

³ Schreiben über einige Aspekte der Kirche als *Communio*, a. a. O., Nr. 9.

⁴ Ebd., Nr. 11.

Mittelpunkt. Gerade in ihr begründete die (frühe) „eucharistische Ekklesiologie“ die Eigenständigkeit der Teilkirche.

Der Ansatz, die Kirche von der Eucharistie her zu betrachten, besitzt eine lange Tradition⁵. Er befruchtete die ekklesiologische Forschung durch Theologen verschiedener Konfessionen⁶. Der Hauptbegründer der eigentlichen „eucharistischen Ekklesiologie“, der russisch-orthodoxe Theologe Nikolaj Afanas'ev (1893–1966)⁷, sieht „Kirche“ nur in der die Eucharistie feiernden *Gemeinde* verwirklicht. Er beruft sich auf eine Stelle aus den Briefen des heiligen Ignatius von Antiochien: „Wo der Bischof erscheint, dort soll die Gemeinde sein, wie da, wo Christus Jesus ist, die katholische Kirche ist (Sm 8, 2).“⁸ Für Afanas'ev ist die im ursprünglichen Sinne „katholische Kirche“ dort, wo Christus in den eucharistischen Gaben zugegen ist⁹. „Die eucharistiefeiende Ortsgemeinde – so Plank über den russischen Theologen – ist die *katholikè ekklesía* schlechthin.“¹⁰ Der Universalkirche wird die Katholizität abgesprochen, da sie sich nicht als ganze in der Eucharistiefeyer versammeln kann. Das heißt für Afanas'ev: Sie ist nicht eigentlich Kirche. Nur die Teilkirche ist es¹¹. Die Stelle aus den Ignatiusbriefen wird somit einseitig als Stütze für den Vorrang der Teilkirchen interpretiert.

Der Beitrag Afanas'evs wurde unter anderem von P. Plank¹² aufgearbeitet und notwendige Ergänzungen wurden herausgestellt. Gedanken

⁵ Vgl. F. HOLBÖCK, Der eucharistische und der mystische Leib Christi in ihren Beziehungen zueinander nach der Lehre der Frühscholastik, Diss., Rom 1941. Der Autor faßt darin auch die vorausgehende Tradition zusammen.

⁶ Vgl. ebd., 13–16.

⁷ Zu Leben und Werk siehe die kurze Darstellung bei A. THALER, Gemeinde und Eucharistie. Grundlegung einer eucharistischen Ekklesiologie, Freiburg (Schweiz) 1988, 286–287, ausführlicher bei P. PLANK, Die Eucharistieversammlung als Kirche. Zur Entstehung und Entfaltung der eucharistischen Ekklesiologie Nikolaj Afanas'evs (1893–1966), Würzburg 1980, 19–47.

⁸ Übersetzung nach der Ausgabe von J. A. FISCHER, Die Apostolischen Väter, 9., durchgesehene Aufl., München 1986. Die Briefe werden folgendermaßen abgekürzt: Ef – Epheser; Mg – Magnesier; Tr – Trallianer; Rm – Römer; Phd – Philadelphier; Sm – Smyrner; Pol – Polykarp.

⁹ P. PLANK, Die Eucharistieversammlung, a. a. O., 61.

¹⁰ Ebd., 62.

¹¹ Die Grundzüge der Ekklesiologie AFANAS'EVs finden sich in einem Aufsatz von 1934, dessen Titel übersetzt lautet: „Zwei Vorstellungen von der *katholikè ekklesía*.“ PLANK übersetzt den russischen Originaltitel (Dve idei vselenskoj cerkvi, in: Put' (Paris) Heft 54 (1934) 16–29) z. T. griechisch, um den Gebrauch des deutschen „katholisch“ zu vermeiden. Die Werke der 30er Jahre von AFANAS'EV enthalten nach PLANK, ebd., 32, seine Grundthesen.

¹² Er beschrieb die notwendige Ergänzung der eucharistischen Ekklesiologie Afanas'evs folgendermaßen: „Wird die eucharistisch-ortskirchliche Ekklesiologie, welche Afanas'ev in kaum zu übertreffender Genialität und Einseitigkeit formuliert

Afanas'evs flossen in Texte des 2. Vatikanischen Konzils ein. Zu dem endgültigen Text von LG 26 gibt es in Anmerkung 57 der Relatio B einen Verweis auf Afanas'ev¹³. Eine Erläuterung zum 11. Kapitel *De Oecumenismo* des 1. Schemas *De Ecclesia*, das später herausgenommen wurde, bestätigt, daß die Kirche durch die Eucharistie aufbaut wird, fordert aber zugleich die Ergänzung durch den universalen Aspekt¹⁴. *Unitatis Redintegratio* 15 spricht von der Auferbauung der Kirche durch die Eucharistie¹⁵. Das oben bereits zitierte Schreiben der Glaubenskongregation von 1992 wendet sich gegen eine solche „eucharistische Ekklesiologie“, die „manchmal zu einseitiger Betonung des Ortskirchenprinzips geführt“¹⁶ hat.

Die eucharistische Ekklesiologie – im weiteren Sinne – ist kein Streitpunkt mehr, aber die Beziehung der Teilkirche oder gar der Gemeinde zur Gesamtkirche doch. Insoweit ist es weiterhin aktuell, Ignatius von Antiochien, den häufig zitierten Zeugen des frühen Kirchenverständnisses, auf die eucharistische Begründung der Beziehung zwischen Teilkirche und Gesamtkirche hin zu befragen. Gerade durch ein tieferes Erfassen seines Eucharistie- und Kirchenverständnisses kann auch das Verhältnis von Universalkirche und Teilkirche zueinander erhellt werden. Läßt sich von der, wenn man so will, eucharistischen Ekklesiologie des heiligen Ignatius her nicht nur eine gewisse Eigenständigkeit der eucharistiefeiernden Teilkirchen, sondern auch die „Kirchlichkeit“ der Universalkirche begründen?

1. Die Einheit von Christus und seiner Kirche

Um die Beziehung Christi zur Kirche durch die Eucharistie besser zu verstehen, ist es notwendig, zuerst zu fragen: Wie ist Christus mit der Kirche verbunden? Darüber geben u. a. einige Bilder Auskunft, die Ignatius gebraucht: der Tempel, die Musik, der Kreuzesleib und die Ehe.

hat, durch eine baptismal-universalistische Ekklesiologie ergänzt, so fällt auch Afanas'evs grundsätzliche Ablehnung von der Gesamtkirche eingestifteten Wesensstrukturen“ (ebd., 252).

¹³ Vgl. dazu ebd., 241–242, Anm. 57. Es ist aber nicht sicher, ob sich der Verweis nicht bloß auf die führende Rolle des Bischofs bei der Eucharistiefeier und nicht auf die Bedeutung der Ortskirchen bezieht, da er schon im 2. Schema über die Kirche von 1963 in der Anm. zu Nr. 20, dem Vorläufer von LG 26, enthalten ist. In der Fassung von 1963 ist von der Bedeutung der Ortskirche noch nicht die Rede.

¹⁴ Vgl. ebd., 11–12.

¹⁵ Zu den Elementen einer eucharistischen Ekklesiologie in den Texten des Vatikanum II vgl. B. FORTE, *La Chiesa nell'eucaristia. Per un'ecclesiologia eucaristica alla luce del Vaticano II*, Neapel 1975.

¹⁶ Schreiben über einige Aspekte der Kirche als *Communio*, a. a. O., Nr. 11.

Bilder sind nach der Auffassung des damaligen hellenistischen Kulturkreises unmittelbare Sichtbarwerdung der Realität¹⁷. Sie weisen nicht nur hin, sondern sie enthalten Wirklichkeiten, die man nur schwer in Worte fassen kann. Ignatius schöpft dabei aus außerchristlichen, ntl. und vorntl. christlichen Quellen. Einige Gedanken finden wir im NT wieder¹⁸.

a. Das Bild des Tempels

Ignatius benutzt ein Bild, das wir in dieser konkreten Ausgestaltung sonst in altchristlicher Literatur nicht finden¹⁹:

„9. 1 . . . da ihr ja Bausteine am Tempel des Vaters seid, zubereitet für den Bau Gottes des Vaters, wobei ihr hinaufgezogen werdet in die Höhe durch das Hebewerk Jesu Christi, was das Kreuz ist, und euch als Seil dient der Heilige Geist; euer Glaube ist euer Geleiter nach oben, die Liebe ist der Weg, der zu Gott hinaufführt. 2 Ihr seid also auch alle Weggenossen, Gottesträger und Tempelträger, Christusträger, Träger von Heiligem, in jeder Hinsicht geschmückt mit den Geboten Jesu Christi“ (Ef 9, 1–2).

Die Kirche ist ein „Bau“, der sich noch in der Konstruktion befindet. Plastisch werden die einzelnen Geräte beschrieben. Die Kirche wird durch das Kreuz aufbaut, indem sich jeder einzelne durch den Heiligen Geist mit Christus am Kreuz identifiziert und so zur Formung des Gesamtgefüges beiträgt. Christus und sein Kreuz als Realsymbol stehen dabei im Mittelpunkt. Durch Christus, verbunden mit dem Heiligen Geist, lassen sich die Steine nach oben heben (*anapherómenoi*); die Liebe führt zu Gott (*anaphérousa*)²⁰. Die Kirche ist in ihrem Wesen ein reales Gebilde, das sich aus menschlichen „Bausteinen“ zusammensetzt. Ignatius verbindet das Bild vom Bau mit dem Gedanken der Kirche als „Tempel“²¹. Die Kirche ist der „Raum“, in dem Gott zugegen ist, und in dem – an einem bestimmten Ort – der Kult vollzogen wird.

¹⁷ Zur Bedeutung des sprachlichen Bildes in der frühen patristischen Literatur vgl. K. DELAHAYE, Erneuerung der Seelsorgeformen aus der Sicht der frühen Patristik. Ein Beitrag zur theologischen Grundlegung der kirchlichen Seelsorge, Freiburg 1958, 9–18.

¹⁸ In der Ausgabe von FISCHER wird jeweils auf wichtige Parallelstellen im AT und NT verwiesen. Zur Frage nach der Beziehung der Ignatiusbriefe zum NT vgl. vom Verfasser dieses Artikels: Die Gegenwart Christi in der Kirche. Eine theologische Untersuchung zu den Briefen des heiligen Ignatius von Antiochien, Teil 3, Diss. Ateneo Romano della Santa Croce, Rom 1991.

¹⁹ Zum Bild der Kirche als Bau vgl. P. VIELHAUER, Oikodome. Das Bild vom Bau in der christlichen Literatur, München 1979 (Neudruck der Erstausgabe von 1939).

²⁰ Das Verb *anaphérein*, das auch eine Opferdarbringung bezeichnen kann, zeugt von einer eucharistischen Bedeutungsebene der Passage. Vgl. A. BAUMSTARK, Anaphora, in: RAC I, 422.

²¹ Zum Begriff des „Tempels“ in frühchristlichen Texten vgl. F. J. DÖLGER, Antike und Christentum. Kultur- und religionsgeschichtliche Studien, 2. unveränderte Aufl. (1. Aufl. 1940–1950), Münster 1976, Bd. 5, 144–147, und Bd. 6, 191–192.

Gott wohnt unsichtbar im einzelnen und in der Gemeinschaft als Ganzer²². Alle sind „Weggenossen, Gottesträger und Tempelträger, Christusträger, Träger von Heiligem“ (Ef 9, 2). Wahrscheinlich hatte Ignatius hierbei eine heidnische Prozession vor Augen²³. Gemeinsam tragen die Gläubigen Gott, den Tempel, Christus und das Heilige bzw. den Heiligen Geist. Nennt er vorher in 9, 1 die drei göttlichen Personen, wird er an dieser Stelle auch an den göttlichen Geist, den die Gläubigen in sich tragen, gedacht haben²⁴. In der konkreten Ebene des Bildes läßt sich nicht festlegen, ob sie gemeinsam eine Sache tragen, oder alle die gleiche, aber numerisch verschiedene. In der übertragenen Bedeutung ist es für alle ein und dieselbe Sache, nämlich Gott-Christus-das/der Heilige, also auch der eine Tempel, d. h. die eine Kirche²⁵. Die personale Vielfalt in Gott spiegelt sich in der personalen Vielfalt in der Kirche wider.

Die Gläubigen werden außerdem als „Christusträger“ bezeichnet. Sie tragen Christus in sich und sind gerade dadurch miteinander verbunden. Das Wesen der Kirche ist demnach die tatsächliche Beziehung der Menschen zu Gott. Sie ist das Gesamt der einzelnen, lebendigen „Tempel“ (Plural), die einen einzigen „Tempel“ (Singular) bilden (Ef 15, 3). Doch selbst dabei redet Ignatius von den einzelnen²⁶ nur, um sie aufzufordern, zusammen ein Gesamtgefüge zu bilden, einen „Tempel“ oder „Bau Gottes“. In diesem Bildbereich kommt es nicht auf die Unterscheidung Gemeinde – Gesamtkirche an, oder auf die Ortskirche als solche, sondern auf die Unterscheidung einzelner – Kirche.

b. Die Musik

Das Hauptthema in den Briefen des heiligen Ignatius ist die Einheit in der Kirche, die durch die Einheit mit dem Bischof erreicht werden soll.

²² In Ef 15, 3 sind die einzelnen Gläubigen „Tempel“ des in ihnen wohnenden unsichtbaren Gottes, und die Gemeinde soll alles dementsprechend tun: „Tun wir also alles, wie wenn er in uns wohnte, damit wir seine Tempel seien und er unser Gott in uns; so ist es auch und wird es vor unserem Angesicht offenbar werden aus dem, worin wir ihm die gebührende Liebe bezeigen.“ – In Phd 7, 2 leitet Ignatius die Notwendigkeit der Einheit in der Gemeinde daraus ab, daß ihr „Fleisch ... ein Tempel Gottes“ ist.

²³ Vgl. J. A. FISCHER, ebd., 149, Anm. 37, und F. BERGAMELLI, L'unione a Cristo in Ignazio di Antiochia, in S. FELICI (Hg.), *Cristologia e catechesi patristica I*, ROM 1980, 102, Anm. 122.

²⁴ A. QUACQUARELLI, *Hagiophóros* in Ignazio d'Antiochia, in: *Letterature comparate. Problemi e metodo. Studi in onore di E. Paratore*, Bologna 1981, 824, interpretiert so das Wort *hagiophóroi* als Synekdoche.

²⁵ In Mg 7, 2 ist der „Tempel Gottes“ Bild für die Kirche, für den unsichtbaren „Raum“ ihrer geistigen und sich in der Versammlung kundtuenden Gemeinschaft.

²⁶ Vgl. die Betonung durch das „Mann für Mann (*kat' ándra*)“ am Anfang von Ef 4, 2.

„4.1 Daher zieht es euch, mit dem Sinn des Bischofs einig zu laufen, was ihr ja auch tut. Denn euer Gottes würdiges Presbyterium, das seinen Namen mit Recht trägt, ist mit dem Bischof so verbunden wie Saiten mit einer Zither. Deshalb ertönt in eurer Eintracht und zusammenklingenden Liebe das Lied Jesu Christi. 2 Aber auch Mann für Mann sollt ihr zum Chore werden, damit ihr in Eintracht zusammenklingt, Gottes Melodie in Einigkeit aufnehmt und einstimmig durch Jesus Christus dem Vater singet, auf daß er euch höre und aus euren guten Werken euch erkenne als Glieder seines Sohnes. Es ist also nützlich, wenn ihr in untadeliger Einigkeit lebt, damit ihr auch an Gott stets Anteil habt“ (Ef 4, 1–2).

Die innerkirchliche Einheit wird mit der Harmonie gesungener oder instrumentaler Musik verglichen. Diese Einheit vollzieht sich einmal zwischen dem Bischof und seinem Presbyterium, dann auch zwischen allen Gliedern, wobei offen bleibt, ob sich „Mann für Mann (*kat' andra*)“ auch auf den Bischof, die Presbyter und die Diakone bezieht.

Die Gläubigen besitzen die „Erkenntnis“ oder den „Sinn Gottes“. Christus ist die „*gnóme*“²⁷, d. h. die Erkenntnis, die sich zu den Menschen hin in Bewegung setzt, der personifizierte Heilswille Gottes²⁸. Durch ihn wird der Gläubige in den göttlichen Geist, in die Bewegung zwischen Vater und Sohn hineingenommen. Christus ist der Treffpunkt, der verbindende Punkt. Er erscheint so als der die Kirche Konstituierende. Er ist wie die „Melodie“ in allen Gläubigen, die den Chor bilden, zugegen und gibt der Kirche das Leben, das er selber ist. Die Kirche ist die Gemeinschaft derjenigen, die an Christus und in ihm an Gott teilhaben. In der liturgischen Feier wird dies zum Ausdruck gebracht.

Die Teilnahme des einzelnen Gläubigen an Christus selbst ist untrennbar damit verbunden, Glied eines neuen Gebildes zu sein, des „Chores“, d. h. der Gemeinde oder Kirche. Die Zugehörigkeit muß im Verhalten untereinander deutlich werden. Die Gläubigen könnten nicht eins sein mit Christus, wenn sie nicht zugleich auf die anderen achten. Zu dieser Haltung der Liebe gehört zugleich das Schauen auf den Bischof, der bildlich gesprochen die Rolle des Instrumentes bzw. des Dirigenten einnimmt²⁹.

Ignatius benutzt in Ef 4, 2 das Wort „*mélos*“, das normalerweise „Glied“ bedeutet, aber auch „Klangfolge“, „Gesang“. Wahrscheinlich hat

²⁷ „Ist doch auch Jesus Christus, unser unerschütterliches Leben, der Sinn des Vaters (*toû patròs he gnóme*), wie auch die Bischöfe, die bis an die Grenzen (der Erde) eingesetzt sind, im Sinne Jesu Christi (*en Iesoû Christoû gnóme*) sind“ (Ef 3, 2).

²⁸ Das Wort schließt eine willentliche und eine erkennende Komponente ein; W. H. LAMPE, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford 1978, übersetzt es an den Stellen, an denen es auf Gott oder Christus bezogen wird, mit „will“.

²⁹ Zur Bedeutung des Bischofs und der innerkirchlichen Struktur vgl. z. B. R. PADBERG, *Das Amtsverständnis der Ignatiusbriefe*, in: ThGl 62 (1972) 47–54.

Ignatius in Ef 4, 2 beide Bildbereiche – den des „Leibes“ und den der „Melodie“ – vor Augen. Die Gläubigen, die Christus aufnehmen und entsprechend handeln, sind Glieder Christi, ein Leib mit ihm, sein Leib. Das Bild des „Chores“ und der „Melodie“, die Christus ist, verdeutlicht stärker die Harmonie und Einheit in der Gemeinde, das Bild des Leibes die innige Einheit von Christus und den Gläubigen.

c. Die Kirche als der Kreuzesleib

In Tr 11, 2 benutzt Ignatius „*mélōs*“ eindeutig im Sinne von „Glieder des Leibes Christi“.

„11.1 Meidet daher die schlechten Seitentriebe, die tödliche Frucht hervorbringen; wenn jemand davon kostet, stirbt er sogleich. Denn diese sind nicht Pflanzung des Vaters. 2 Wären sie es nämlich, so würden sie sich als Äste des Kreuzesstammes zeigen, und ihre Frucht wäre unvergänglich; durch das Kreuz ruft er euch in seinem Leiden als seine Glieder zu sich. Unmöglich kann ja ein Haupt für sich geboren werden ohne Glieder, da Gott Einigung verheißt, was er selbst ist“ (Tr 11, 1–2).

Das Kreuz ist der Baum des Lebens. Nur im Kreuz kann man das göttliche Leben besitzen. „Äste des Kreuzesstammes“ sind diejenigen, die im wahren Glauben – an die Menschheit und an das reale Leiden Christi – beharren. Die Glieder Christi sind „Äste des Kreuzes“, d. h. sie sind wirklich mit Christus verbunden und bringen „unvergängliche Frucht“ hervor, im Gegensatz zu den „schlechten Seitentrieben“, die nur äußerlich zur Kirche gehören, innerlich aber von ihr und damit von Christus getrennt sind und deshalb nicht an dessen Leben teilhaben. Ignatius benutzt an anderen Stellen das geläufige Bild der „Pflanzung“ im Sinne eines Gartens oder Weinberges³⁰. Das Bild der Kirche als Baum, welcher Christus selber ist, in Tr 11, 1–2 betont besonders die Verbindung Christi mit den Gläubigen. Der Bildbereich wechselt³¹: Wie die Gläubigen „Äste des Kreuzesstammes“ sind, so sind sie „Glieder“ Christi.

³⁰ Phd 3, 1; Tr 6, 1–2; Ef 10, 3. Nach J. DANIELOU, Die Kirche: Pflanzung des Vaters. Zur Kirchenfrömmigkeit der frühen Christenheit, in: DERS. (Hg.), *Sentire Ecclesiam*. Das Bewußtsein von der Kirche als gestaltende Kraft der Frömmigkeit, Freiburg, Basel, Wien 1961, 92–93 hebt die Gemeinsamkeiten bei der Verwendung des Bildes bei Ignatius und anderen Zeugnissen hervor und interpretiert es so auch bei Ignatius im kollektiven Sinn. Zunächst bedeutet *phyteía* aber allgemein „das Gepflanzte, d. Pflanze“ (W. BAUER, Griechisch-deutsches Wörterbuch, 6. Aufl., Berlin, New York 1988, 1734).

³¹ Solche Sprünge von einem in einen anderen Bildbereich finden sich mehrfach in den ignatianischen Briefen; vgl. J. A. FISCHER, a. a. O., 120–121, zum Stil der Briefe.

Nach Tr 11, 2 „ruft“ Christus die Gläubigen „durch das Kreuz . . . in seinem Leiden als seine Glieder zu sich“. Eine gewisse Parallele dazu bietet Ef 9, 1: „hinaufgezogen . . . durch das Hebewerk Jesu Christi, was das Kreuz ist.“ Die Gläubigen werden in Gott hineingenommen und in den Bau der Kirche eingefügt „durch . . . das Kreuz“. Das Geschehen ist letztlich dasselbe, aber es wird verschieden ausgedrückt. Der Prozeß der Auferbauung durch das Kreuz vollzieht sich als Ruf an die einzelnen Glieder, sich mit dem einen Leib des Gekreuzigten zu verbinden. Die Christen sind einerseits schon „Glieder“, andererseits können sie sich noch fester mit Christus verbinden³². Diese Verbindung hat ihr Urbild in Gott. Auch wenn sich das Personalpronomen *hó* am Ende von Tr 11, 2 nicht direkt auf „Einigung (*hénoisin*)“ beziehen kann, wird die Einheit im Vollzug der „Geburt“ des Leibes in Gott selbst begründet³³. Gott bietet die Einheit an. Er ist sie selbst. Die sich vollziehende „Einigung“ von Haupt und Gliedern geschieht nach dem Urbild der bestehenden Einheit in Gott.

Die Vorstellung von Christus, der leiblich aus seinen Gläubigen geformt wird, findet man in vorgnostischen, apokryphen und auch neutestamentlichen Texten, allerdings in verschiedenen Ausprägungen³⁴. In seinem Kirchenbild steht Ignatius solchen Anschauungen nahe, die nach seiner Zeit von gnostischen Irrlehrern benutzt wurden, doch füllt er sie z.T. mit neuem Gehalt³⁵. Das Bild des Kreuzesbaumes verdeutlicht wie das des Baus oder Tempels eine gegenseitige Durchdringung, bei der hauptsächlich Christus bzw. die göttlichen Personen die Handelnden sind.

Die Äste bringen Früchte hervor, die ihrem inneren Wesen entsprechen. Dieses innere Wesen ist einmal die Gliedschaft im Leib Christi und die Verbundenheit untereinander, die dadurch entsteht, und zum anderen

³² Das Partizip Präsens „*óntas méle autoû*“ drückt eine Gleichzeitigkeit aus. Die Gläubigen sind Glieder und werden es immer mehr.

³³ Vgl. Mg 1, 2: „Denn da ich des gottgefälligsten Namens gewürdigt wurde, preise ich in den Fesseln, die ich herumtrage, die Kirchen und wünsche in ihnen die Einigung (*hénoisin*) des Fleisches mit dem Geiste Jesu Christi, der immerdar unser Leben ist, die Einigung des Glaubens mit der Liebe, über die nichts geht, und, was noch erhabener ist, die Einigung Jesu mit dem Vater; in ihm werden wir, wenn wir allem Übermut des Fürsten dieser Welt standhalten und entkommen, Gottes teilhaftig werden.“

³⁴ Vgl. H. SCHLIER, Religionsgeschichtliche Untersuchungen zu den Ignatiusbriefen, Giessen 1929, Kap. II, 5 Christus als die *kephalé* und die Kirche als sein *sôma*, 88–97, und A. FRANK, Studien zur Ekklesiologie des Hirten, II Klemens, der Didache und der Ignatiusbriefe unter besonderer Berücksichtigung der Idee einer präexistenten Kirche, Diss. Universität München 1975, 305.

³⁵ Auch das NT spricht von Christus als dem neuen „*anthropos*“; vgl. 1 Kor 15, 21 f.; 48 f.; Eph 2, 6. 15 f.; 4, 15.

ist sie, entsprechend dem Bild des „Lebensbaumes“, eine innere Wirklichkeit, an der alle teilhaben, und die dem Gekreuzigten, Gott, der die menschliche Natur und ihre Leidenfähigkeit angenommen hat, eigen ist. Es ist das göttliche Leben, das Christus als „Haupt“ in Fülle besitzt, und das er an alle seine Glieder weitergibt³⁶. Durch die Passion wird der menschliche Leib Christi neu geformt; Christus scheint den menschlichen Leib angenommen zu haben, um durch das Kreuz hindurch den kirchlichen Leib gestalten zu können.

Eine weitere Stelle veranschaulicht die Identifikation des Gekreuzigten mit den Gläubigen, die den „einen Leib seiner Kirche (*en henì sómati tes ekklesías*)“ bilden:

„1.1 Ich preise Jesus Christus, den Gott, der euch so weise gemacht hat; gewährte ich euch doch vollendet in unverrückbarem Glauben, gleichsam mit Fleisch und Geist angenagelt am Kreuz des Herrn Jesus Christus und in der Liebe gefestigt im Blute Christi, vollkommen überzeugt von unserem Herrn ... 2 wirklich unter Pontius Pilatus und dem Vierfürsten Herodes angenagelt für uns im Fleisch – eine Frucht, von der wir stammen, von seinem gottgepriesenen Leiden –, auf daß er für ewige Zeiten durch die Auferstehung ein Wahrzeichen errichte für seine Heiligen und Gläubigen, ob unter den Juden oder unter den Heiden, im einen Leib seiner Kirche“ (Sm 1, 1–2).

Ignatius vergleicht die Haltung, den Zustand der Gläubigen mit dem „Angenageltsein (*katheloménon*)“ Christi, ohne aber bei einem bloßen Vergleich zu bleiben. Was ist das Gemeinsame zwischen dem „Angenageltsein“ Christi, das ein historisches und soteriologisch entscheidendes Faktum ist und in Sm 1, 2 als eines der wichtigsten Glaubensinhalte genannt wird, und dem „Angenageltsein (*katheloménon*)“ der Gläubigen? Sie sind „mit Fleisch und Geist (*sarkí te kai pneúmati*) angenagelt“. Wenn man der Übersetzung der Dativform von Fischer folgt, heißt dies, daß die Gläubigen mit Körper und Geist „angenagelt“ sind, und auch „geistlich“, als von Gott Erfüllte, d. h. mit ihrem ganzen Menschsein, aber eben im Geiste Gottes, als Christen. Doch könnte Ignatius an zweiter Stelle auch an das Fleisch und den Geist Christi gedacht haben. Christus vereint als Gott und Mensch in sich Fleisch und Geist, die menschliche und die göttliche Sphäre³⁷. Durch seine Menschwerdung ermöglichte er die Kirche. Ent-

³⁶ Siehe Ef 7, 2; 19, 3; 20, 2.

³⁷ Die Begriffe „Fleisch (*sárx*)“ und „Geist (*pneúma*)“ bezeichnen, wenn auch mit unterschiedlicher Gewichtung einzelner Aspekte, den menschlichen bzw. den göttlichen Bereich; vgl. H. E. LONA, Der Sprachgebrauch von „sarx“, „sarkikos“ bei Ignatius von Antiochien, in: ZKTh 108 (1986) 397, und J. P. MARTIN, El Espíritu Santo en los orígenes del Cristianismo. Estudio sobre I Clemente, Ignacio, II Clemente y Justino Mártir, Zürich 1971, 72. A. FRANK, a. a. O., 268, stellt fest, „daß die fleischliche und die geistige Einheit der Kirche, die Ignatius fordert oder befriedigt feststellt, in engerer

sprechend dem Prinzip der Einheit von Fleisch und Geist, von Gott und Mensch, lebt er weiter.

Das Kreuz ist „durch die Auferstehung“ das „Wahrzeichen“. Es ist das Zeichen für den Geopferten und Auferstandenen. Das Volk als „Wahrzeichen“ ist eins mit dem Leib des Gekreuzigten und Auferstandenen. Die Glieder besitzen ein neues Leben, für das nicht mehr die Volkszugehörigkeit das Entscheidende ist, sondern der „Glaube“ und die „Liebe“³⁸. Der Glaube macht die Gläubigen zu anderen Gekreuzigten, eigentlich zu dem Gekreuzigten selber. Die Kirche tritt nicht an die Stelle Christi, sondern sie ist eine neue Sichtbarwerdung seines auferstandenen Leibes, der mit ihm verbunden ist³⁹. Sie ist die Ausformung des fleischgewordenen Gottessohnes.

d. Die Beziehung zwischen Christus und der Kirche als Ehe

In Pol 5, 1 ist das Bild von der Kirche als Braut Christi enthalten⁴⁰:

„Meinen Schwestern rede zu, den Herrn zu lieben und sich mit ihren Lebensgefährten zu begnügen in Fleisch und Geist. Ebenso fordere auch meine Brüder im Namen Jesu Christi auf, ihre Lebensgefährtinnen zu lieben wie der Herr die Kirche!“

In jüdischer und schon frühchristlicher Sicht ist die Ehe eine Gemeinschaft, die zu einer tiefen und umfassenden Einheit führt. Wahrscheinlich hat Ignatius die Aussage aus Gen 2, 24 vor Augen gehabt, daß die Eheleute ein Fleisch werden, was Paulus im Epheserbrief auf die Kirche hin deutet⁴¹. So wie die Ehe eine leib-geistige und für den Christen als Sakrament eine

Beziehung stehen muß zur Fleischlichkeit und Geistigkeit Christi“. – Vgl. den Ausdruck „Leidenschaften und Begierden gekreuzigt“ in Gal 5, 24 und „die Welt ist mir gekreuzigt und ich der Welt“ in Gal 6, 14.

³⁸ Zu dem Begriffspaar vgl. F. BERGAMELLI, Sinfonia della chiesa nelle Lettere di Ignazio di Antiochia, in S. FELICI (Hg.), Ecclesiologia e catechesi patristica, Rom 1982, 47–48.

³⁹ Vgl. die Verwendung des Bildes vom Leib in Ef 17, 1: „Deswegen nahm der Herr Salbe auf sein Haupt, damit er der Kirche Unvergänglichkeit zuwehe...“

⁴⁰ In der kommentierenden Literatur wird häufig auch Sm 8, 2 – „wie da, wo Christus Jesus ist, die katholische Kirche ist“ – mit dem Bild der Kirche als Braut in Beziehung gesetzt; vgl. u. a. P. MEINHOLD, Studien zu Ignatius von Antiochien, Wiesbaden 1979, 61 f. und L. LEOIR, Symbolisme dans la liturgie syriaque primitive, in: J. RIES (Hrsg.), Le symbolisme dans le culte de grandes religions, Louvain-la-Neuve 1985, 259.

⁴¹ Vgl. Eph 5, 25. Zum Vergleich des Bildgebrauches im ntl. Epheserbrief und in den Ignatiusbriefen siehe H. SCHLIER, Der Brief an die Epheser. Ein Kommentar, Düsseldorf 1957, 246 ff. – In Pol 5, 2 wird die Ehe, wie auch die Verbindung zwischen Gott und Mensch, als *bénosis* bezeichnet.

menschlich-göttliche Gemeinschaft ist, so ist auch die Kirche eine leibliche und geistige, menschliche und göttliche, personale Einheit. Die Nennung des typischen Begriffspaares „Fleisch und Geist“ in Pol 5, 1 weist darauf hin.

Das Bild von der Kirche als Braut bzw. von der Beziehung zwischen Christus und Kirche als Ehe ist nicht zentral bei Ignatius. Doch es ist vorhanden und drückt vielleicht auf die beste Weise aus, was Ignatius an anderer Stelle verdeutlichen will, nämlich daß Christus und die Kirche in ihrer Ganzheit untrennbar miteinander verbunden sind, und daß die Kirche die Einheit ist von Christus und seinem Leib.

2. Christus in der Eucharistie

Wenn die Kirche die Ausgestaltung des Kreuzesleibes ist, muß die Feier des Kreuzesgeschehens das Herzstück der Kirche bilden. Im Brief an die Philadelphier ruft Ignatius zur Teilnahme an der Eucharistiefeier mit dem Bischof auf:

„Seid deshalb bedacht, *eine* Eucharistie zu gebrauchen – denn eines ist das Fleisch unseres Herrn Jesus Christus und einer der Kelch zur Vereinigung mit seinem Blut, einer der Opferaltar, wie einer der Bischof zusammen mit dem Presbyterium und den Diakonen, meinen Mitknechten –, damit ihr, was immer ihr tut, gottgemäß tut! (Phd 4)“

Zur Zeit des heiligen Ignatius ist das Wort „*eucharistía*“ schon terminus technicus⁴². Das Verb „*chrestai*“ (= gebrauchen)“, das sich in der Regel auf Gegenstände bezieht, legt nahe, anzunehmen, daß Ignatius hier vor allem an die eucharistischen Gaben denkt⁴³. In dem folgenden erläuternden Satz ist vom „Fleisch“ und von dem „Kelch“, vom „Opferaltar“ und vom „Bischof zusammen mit dem Presbyterium und den Diakonen“ die Rede. Ignatius hat das ganze Geschehen der Eucharistiefeier vor Augen: Den Altar, den Bischof, der die Eucharistie feiert, und die Opfergaben.

Neben der „zuverlässigen (*bébaioi*)“ Eucharistiefeier, die auch durch vom Bischof Beauftragte gefeiert werden konnte⁴⁴, wird es auch solche gegeben haben, die unter dem Vorsitz von Nicht-Beauftragten stattfanden.

⁴² Vgl. P.-G. ALVES DE SOUSA, A Eucaristia em S. Inácio de Antioquia, in: Theologia Montis Regii 10 (1975) 11, und J. BETZ, Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter I, 1, Freiburg 1955, 157. Ignatius benutzt den Begriff noch in Sm 7, 1 (2mal), in Sm 8, 1 und in Ef 13, 1.

⁴³ So J. A. FISCHER, a. a. O., 197, Anm. 13.

⁴⁴ Vgl. Sm 8, 1: „Jene Eucharistiefeier gelte als zuverlässig, die unter dem Bischof oder einem von ihm Beauftragten stattfindet.“

Gegen diese wendet sich Ignatius. Der vorausgehende Abschnitt Sm 7, 1–2 verdeutlicht die Situation. Solche, die die wahre Menschwerdung Christi leugnen, „bleiben . . . fern, weil sie nicht bekennen, daß die Eucharistie das Fleisch unseres Erlösers Jesus Christus ist, das für unsere Sünden gelitten hat, das der Vater in seiner Güte auferweckt hat“ (7, 1). Die „eine Eucharistie“ ist die Eucharistie in Verbundenheit mit dem Bischof. Es geht Ignatius dabei nicht einfach um die Teilnahme, sondern um die Teilnahme als Ausdruck des rechten Glaubens und um die Verbundenheit mit dem Bischof im rechten Glauben. Der letzte Bezugspunkt ist nicht der Bischof, sondern Christus, der wirklich Mensch wurde. So ist auch der Aufruf zur Einheit in Phd 4 zu verstehen als Aufruf zum einen, wahren Glauben an die eine Eucharistie. Im Mittelpunkt steht die „Einheit (*hénosis*)“, was Fischer an dieser Stelle mit „Vereinigung“ übersetzt. Die Präposition *eis* bringt eine Bewegung zum Ausdruck, ein In-der-Verwirklichung-begriffen-sein⁴⁵. Der Kelch dient der Verwirklichung der Einheit.

Nach Mg 1, 2 gibt es verschiedene Ebenen der Einheit (*hénosis*)⁴⁶: die „des Fleisches mit dem Geiste Jesu Christi, . . . des Glaubens mit der Liebe, . . ., die Einigung Jesu mit dem Vater“⁴⁷. Die erste ist die Einheit von Fleisch und Geist⁴⁸ in Christus selber, die zweite die von Glaube und Liebe. Das erste Begriffspaar umschließt die ganze Realität Christi, das zweite die ganze Realität des Christseins⁴⁹. Die höchste Form ist die Einheit in Gott, die Einheit Jesu mit seinem Vater. Die Verwirklichung dieses Urbildes ist gebunden an die Einheit in der Kirche⁵⁰. Die Einheit von Gott und Mensch

⁴⁵ Vgl. F. BERGAMELLI, *Sangue di Cristo e vita del cristiano* in S. Ignazio di Antiochia, in: A. M. TRIACCA (Hg.), *Il mistero del Sangue di Cristo e l'esperienza cristiana I*, Rom 1987, 135.

⁴⁶ Das Wort wird in den Briefen achtmal verwendet: Mg 1, 2; 13, 2; Tr 11, 2; Phd 4; 7, 2; 8, 1; Pol 1, 2; 5, 2, andere Male das Wort *henótes* oder das Verb *henóo*; zu dem Begriff bei Ignatius vgl. H. PAULSEN, *Studien zur Theologie des Ignatius von Antiochien*, Göttingen 1978, 132–145.

⁴⁷ Vgl. z. B. Ef 5, 1: „Wenn nämlich ich in kurzer Zeit zu eurem Bischof ein solch inniges Verhältnis gewann, nicht menschlicher, sondern geistlicher Art, wieviel mehr preise ich euch glücklich, die (mit ihm) so eng verbunden sind wie die Kirche mit Jesus Christus und wie Jesus Christus mit dem Vater, auf daß alles in Einigkeit zusammenklinge.“

⁴⁸ „*Hénosin eúchomai sarkòs kai pneúmatos Iesoû Christoû*. – Vgl. J. P. MARTIN, a. a. O., 72.

⁴⁹ Vgl. F. BERGAMELLI, *Sangue di Cristo*, a. a. O., 137 f.

⁵⁰ Vgl. z. B. Mg 13, 2: „Seid dem Bischof und einander untertan, wie Jesus Christus dem Vater nach dem Fleische, und die Apostel Christus und dem Vater und dem Geist, auf daß Einigung sei, fleischliche wie auch geistige!“

geschieht in Christus⁵¹. Die zunehmende Einheit der Gläubigen mit Gott ist hier (wie in Sm 1, 1–2) eine Fortsetzung der Inkarnation⁵². Christus ist da als der einzige und der Geeinte und Einende. Deshalb ist die Eucharistie eine einzige in den verschiedenen Feiern und eine Geeinte und Einende.

Das Wort „Altar (*thysiastérion*)“ bezeichnet an anderen Stellen (Ef 5, 2⁵³ und Tr 7, 2⁵⁴) den Kultraum, in dem sich die Gläubigen um ihren Bischof zur Eucharistiefeier versammeln, als Ausdruck ihrer Verbundenheit mit dem Bischof und der ganzen Gemeinde im Glauben an Christus⁵⁵. Die Teilnahme an der Versammlung schließt das Verbleiben in der wahren Lehre mit ein, und Letztere verlangt die Einheit mit dem Bischof⁵⁶.

In Mg 7, 2 wird in einer Aufzählung der Altar mit dem Tempel Gottes, also mit der Kirche⁵⁷, und mit Christus selber verbunden:

„Strömt alle zusammen als zu einem Tempel Gottes, als zu einem Opferaltar, zu einem Jesus Christus, der von einem Vater ausging und bei dem Einen war (*eis hēna ónta*) und (zu ihm) zurückkehrte“.

Das Partizip Präsens „*eis hēna ónta*“ unterstreicht die ständige Verbundenheit Christi, der vom „Vater ausging“ und wieder zu ihm „zurückkehrte“. Das Zusammenströmen (*syntréchete*) ist ein Nachvollzug der Rückkehr Christi zum Vater⁵⁸. Übertragen auf Phd 4 heißt dies: Die Teilnahme an der Eucharistiefeier bedeutet, in die Erlösung hineingenommen zu werden. Die Kirche selbst ist „Altar“, „Opferstätte“⁵⁹. Der

⁵¹ Das *en hó* von Mg 1, 2 kann sich auf den ganzen vorhergehenden Satz oder auf Christus beziehen. Beides ist denkbar, denn in Christus verwirklicht sich die Einheit.

⁵² Christus ist der „Archetyp“, wie F. BERGAMELLI, *L'unione a Cristo*, a. a. O., 97 schreibt: „... l'unità teandrica del Cristo diviene il modello, l'archetipo insuperato a cui deve riferirsi l'unità del cristiano e della comunità cristiana.“

⁵³ „Niemand lasse sich irreführen; befindet sich jemand nicht innerhalb des Altarraumes (*entòs tou thysiasteríou*), so geht er des Brotes Gottes verlustig.“

⁵⁴ „Wer sich innerhalb des Altarraumes befindet, ist rein; wer sich außerhalb des Altarraumes befindet, ist nicht rein; d. h. wer etwas ohne Bischof, Presbyterium und Diakon tut, der ist nicht rein im Gewissen.“

⁵⁵ G. W. H. LAMPE, a. a. O., 660, deutet *thysiastérion* in Phd 4, Ef 5, 2 und Tr 7, 2 als Metapher „of place or sphere of worship“.

⁵⁶ Vgl. Mg 7, 1.

⁵⁷ Vgl. Ef 9, 1.

⁵⁸ Vgl. Rm 7, 2: „Dagegen ist lebendiges und redendes Wasser in mir, das innerlich zu mir sagt: Auf zum Vater!“

⁵⁹ Vgl. R. PADBERG, Vom gottesdienstlichen Leben in den Briefen des Ignatius von Antiochien, in: ThGl 53 (1963) 346: „Die gottesdienstliche Versammlung ist es, wo die Opfertat Christi in der Eucharistie dargestellt erscheint (vgl. Smyrn 7, 1; Röm 7, 3;

Ausdruck „*thysias térion*“ umschließt sowohl die kultische als auch die soziale Ebene. Die Einheit mit dem Bischof ist Voraussetzung und Ausdruck der Einheit der Gläubigen mit Gott, in Christus. Das Wesentliche ist das Kreuzesopfer selber. „*Thysias térion*“ ist zugleich der Gekreuzigte und sein kirchlicher Leib⁶⁰. Hier zeigt sich die Identität des Kreuzesopfers und des neuen Seins, das als „Frucht“ daraus erwächst⁶¹, und der Kirche, die ebenso „Frucht“ ist. Kirche entsteht in dem eucharistisch vergegenwärtigten Kreuzesopfer Christi⁶².

Nun bleibt die Frage: Wächst die Kirche nur in der Eucharistie? Anders gesagt: Ist die Gegenwart und damit auch das Wirken des Gekreuzigten und Auferstandenen auf die Eucharistiefeier beschränkt?

Die Einheit bewirkt, daß die Gläubigen alles „gottgemäß (*katà theòn prássete*) tun“ (Phd 4). Gott erkennt die Gläubigen aus den „guten Werken (*di' hon eu prássete*)“ (Ef 4, 2): Die Einheit bedeutet, „Gott gemäß“ zu leben (*katà theòn zete*) (Ef 8, 1). Das Verb *prássein* bezeichnet an mehreren Stellen das Handeln in Übereinstimmung mit dem Bischof⁶³. Ignatius wird dabei besonders an das Tun gedacht haben, das mit dem kirchlichen Leben zusammenhängt. Meist läßt es sich nicht auf die Feier der Liturgie – der Eucharistie oder (in Sm 8, 2) der Taufe – beschränken. In Sm 11, 3 ist es sehr allgemein gehalten; in Phd 8, 2 bezieht es sich wohl auf das Verhalten der Gläubigen untereinander. Ignatius ruft dort nicht zur Teilnahme an der Eucharistiefeier auf, sondern zu einem christlichen Leben überhaupt. Besonders deutlich geschieht es in Ef 8, 2: „Aber auch das, was ihr dem Fleische nach tut, das ist geistlich; denn ihr tut alles in Jesus Christus.“ Sogar das Tun „dem Fleische nach (*katà sárka prássete*)“ ist „geistlich“, da es „alles in Jesus Christus“ getan ist (*en Iesoû gàr Christò pánta prássete*) und so der Vergeistigung des Fleisches in Jesus Christus entspricht. Nicht allein die Eucharistiefeier bewirkt die Einheit mit Christus.

Eine besondere Weise der Einswerdung mit dem Gekreuzigten ist das Martyrium⁶⁴. In Rm 2, 2 verbindet Ignatius die Eucharistiefeier mit dem Martyrium:

Philad 4), wo aber auch die Gemeinde ihre Existenz als ‚Opferstätte‘ empfängt und realisiert.“

⁶⁰ Vgl. F. BERGAMELLI, *Sangue di Cristo*, a. a. O., 136, Anm. 33.

⁶¹ Vgl. Sm 1, 2.

⁶² Vgl. D. BARSOTTI, *La dottrina dell'amore nei Padri della Chiesa fino a Ireneo*, Mailand 1963, 55: „L'unità della Chiesa non è simboleggiata soltanto dall'unità dell'eucarestia; è l'unità dell'eucarestia piuttosto che fa realmente l'unità della Chiesa.“

⁶³ Mg 4; 6, 1; Tr 2, 2; Phd 8, 2; Sm 8, 2; 11, 3.

⁶⁴ Vgl. Rm 2, 2; 3, 2–4, 2; 6, 3.

„Gewährt mir nicht mehr als Gott geopfert zu werden, solange noch ein Altar bereitsteht, damit ihr in Liebe einen Chor bilden und dem Vater in Christus Jesus lobsingn könnt ...“

Ignatius denkt an die liturgische Feier⁶⁵. Er will selber zu „reinem Brot Christi“ (Rm 4, 1) werden, „ein Nachahmer des Leidens meines Gottes“ (Rm 6, 3) und „Gottes Opfer“ (Rm 4, 2) sein. Der Gebrauch einer Opferterminologie, wenn vom Martyrium die Rede ist, bestätigt, daß die Kirche durch das Martyrium wächst⁶⁶. Der Märtyrer wird „als Christ erfunden“ (Rm 3, 2) und „Jünger Jesu Christi“ (Rm 4, 2). Das Martyrium ist nicht die einzige Weise der Nachahmung Christi, aber eine beispielhafte⁶⁷. Jeder muß Christus in seinem Leben nachahmen. Nicht nur in der Eucharistiefeier können sich die Gläubigen zunehmend mit Christus identifizieren, sondern auch durch das Opfer ihres Lebens.

Das Entscheidende ist der Glaube an den fleischgewordenen Christus. Im Glauben eignet sich der Mensch die Erlösungstat Christi an⁶⁸. Für Ignatius gehört zum Glauben auch die Liebe⁶⁹. Das eucharistische Mahl ist selbst *agápe*. An einigen Stellen, an denen das Wort benutzt wird, ist kaum zu sagen, ob von dem eucharistischen Mahl, einem Liebesmahl oder Taten der Nächstenliebe die Rede ist⁷⁰. Die Eucharistiefeier steht im Zentrum des christlichen Lebens, doch deckt sich nicht beides. Ist auch das ganze Leben mit dem Vorbild des Opfers Christi verbunden, vollzieht sich die zunehmende Identifikation der Gläubigen mit Christus doch nicht nur in der Eucharistiefeier.

⁶⁵ Vgl. Ef 3–4.

⁶⁶ Nach R. PADBERG, Vom gottesdienstlichen Leben, a. a. O., 346, ist „die Kirche der Quellgrund und ‚Ort‘ jener Christuswirklichkeit . . ., die hier paradigmatisch zur Erfüllung kommt. Wie Christus und in Christus kann sich Ignatius als Lösegeld für die anderen betrachten.“

⁶⁷ K. BOMMES, Weizen Gottes. Untersuchungen zur Theologie des Martyriums bei Ignatius von Antiochien, Köln, Bonn 1976, 38, spricht „von Martyrium und christlichem Leben als Parallelität zweier Wege zu dem einen Ziel der Vollendung bei Gott“.

⁶⁸ Vgl. A. FRANK, a. a. O., 286.

⁶⁹ Auferstehen kann nur, wer „Liebe bekundet“ (Sm 7, 1). Die Irrgläubigen „kümmern sich nicht um die Liebespflicht (*agápe*)“ (Sm 6, 2).

⁷⁰ In Sm 7, 1 sind es Taten der Nächstenliebe: „Sie kümmern sich nicht um die Liebespflicht, nicht um eine Witwe, nicht um ein Waisenkind, nicht um einen Bedrängten . . .“; in Sm 8, 2 ist wohl die Eucharistiefeier gemeint: „Ohne den Bischof darf man weder taufen, noch das Liebesmahl halten“; in Rm 7, 3 ist die Eucharistie zumindest miteingeschlossen: „Gottes Brot will ich, das ist das Fleisch Jesu Christi, . . . und als Trank will ich sein Blut, das ist die unvergängliche Liebe.“ Siehe dazu J. A. FISCHER, a. a. O., 211, Anm. 46.

Christus ist in der Eucharistie gegenwärtig. Als fleischgewordener Gott verbindet er das Sichtbare mit dem Unsichtbaren, das Menschliche mit dem Göttlichen. Er übersteigt die räumlichen und zeitlichen Grenzen. Deshalb gibt es nur „eine Eucharistie“, weil sie Christus ist, der überall als Gott und Mensch zugegen ist. In den Gaben ist er über die Feier hinaus anwesend. Die Einheit mit dem Bischof dient der Teilnahme an Christus, der in allen rechtmäßigen Eucharistiefeiern gegenwärtig ist. Seine Gegenwart beschränkt sich nicht darauf. Vielmehr ist er als Gottmensch überall da, wo es Gläubige gibt. Der eine Christus verbindet die vielen zu einer wirklichen, universalen Einheit. Wie sich die universale Dimension der Kirche zu den einzelnen Kirchen verhält, soll im folgenden gezeigt werden.

3. Die „katholische Kirche“

Die bereits in der Einleitung genannte Stelle aus dem Brief an die Smyrner ist eine der meist zitierten aus den Ignatiusbriefen:

„8. 1 Folgt alle dem Bischof wie Jesus Christus dem Vater, und dem Presbyterium wie den Aposteln; die Diakone aber achtet wie Gottes Gebot! Keiner soll ohne Bischof etwas, was die Kirche betrifft, tun. Jene Eucharistiefeier gelte als zuverlässig, die unter dem Bischof oder einem von ihm Beauftragten stattfindet. 2 Wo der Bischof erscheint, dort soll die Gemeinde sein, wie da, wo Christus Jesus ist, die katholische Kirche ist. Ohne Bischof darf man weder taufen, noch das Liebesmahl halten; was aber jener für gut findet, das ist auch Gott wohlgefällig, auf daß alles, was ihr tut, sicher und zuverlässig sei.“

Bei Ignatius wird das Attribut *katholikós* noch in seinem ursprünglichen, allgemeinen Sinne – „gemäß dem Ganzen“ – verwandt⁷¹. Er spricht von der „Kirche im ganzen“. Was ist nun das „Ganze“?

Der Bischof „erscheint“, während Christus „ist“. Bischof und Gemeinde bilden die sichtbare Ebene. Sie soll der unsichtbaren, tieferen Wirklichkeit entsprechen. Die Verbundenheit zwischen Christus und der „katholischen Kirche“ wird durch das Fehlen eines Verbes unterstrichen. Die Gläubigen bilden in ihrer unsichtbaren Beziehung zu Christus die „katholische Kirche“. Sie ist eine reale Größe, das Gesamt der mit Christus verbundenen Menschen.

In ihrer Beziehung zum Bischof bilden die Gläubigen ein sichtbares „*plêthos*“, eine Gruppe von Menschen. Wie an anderen Stellen bildet das

⁷¹ Zur Geschichte des Attributes und zu den verschiedenen Interpretationen der Stelle aus Sm 8, 2 vgl. A. DE HALLEUX, „L'Église catholique“ dans la lettre ignacienne aux Smyrniotes, in: EThL 58 (1982) 5–24.

Urbild, hier die „katholische Kirche“, auch einen moralischen Anspruch, der von den Gläubigen in zunehmendem Maße erfüllt werden soll. Auf diese „moralische“ Ebene bezieht sich Ignatius, wenn er sagt „... dort soll die Gemeinde sein (*ekei tò plêthos êsto*)“. Ignatius ruft zu einer zunehmenden Angleichung an Christus durch die Einheit mit dem Bischof auf. Bei den Worten „wo Christus, da die Kirche“ ist auch mit gemeint: Die Kirche, das sind die, die wie Christus dem Vater folgen. Dies sollen die Christen realisieren und zeigen, indem sie dem Bischof folgen.

Eindeutig begründet Ignatius hier wie an anderen Stellen⁷² die Beziehungen in der Kirche in himmlischen Wirklichkeiten. Doch kann man bei Ignatius nicht eine himmlische von einer irdischen Kirche trennen⁷³. Für Ignatius ist die Kirche zugleich unsichtbares Urbild, da sie den Gottessohn und das ursprüngliche Apostelkollegium mit umfaßt. Christus umgreift beide Ebenen. Er ist nicht nur der Himmlische, sondern der, der unsichtbar auch in seinen Gläubigen, den „*christianoí*“, den „*christóphoroi*“, da ist, der in gewisser Weise an derselben Stelle wie seine Gläubigen steht. Zur Kirche gehören sowohl Christus selbst, der überall gleich zugegen ist und den Himmel sozusagen „mitbringt“, als auch die Menschen, die im Glauben tatsächlich mit Christus verbunden sind. Es geht Ignatius um das Gesamt des kirchlichen Leibes Christi. Alle Gläubigen auf der ganzen Welt sind darin eingeschlossen. Da Christus nur einer ist, ist auch eine Trennung der Kirche in einzelne Gruppen nicht möglich, solange Ignatius von der Kirche in ihrer vollen Realität spricht, das heißt in ihrer göttlichen und menschlichen, sichtbaren und unsichtbaren Dimension.

So darf man die beiden Worte „*plêthos*“ und „*katholiké ekklesía*“ nicht als Ortskirche und Universalkirche im Sinne eines Kirchenverständnisses interpretieren, das nur auf die soziale Ebene, die einzelnen bischöflichen Kirchen oder sogar Gemeinden schaut. Christus ist nicht nur in der (numerischen) Gesamtheit der Ortskirchen oder Gemeinden zugegen, sondern in jeder. Ignatius spricht mit der „katholischen Kirche“ gerade die ganze Wirklichkeit an, das reale Urbild, das in der Kirche am Ort sichtbar wird und vor allem sichtbar gemacht werden soll.

⁷² Vgl. Ef 5, 1 (s. Anm. 47).

⁷³ Nach H. HEGERMANN, Die Vorstellung vom Schöpfungsmittler im hellenistischen Judentum und Christentum, Berlin 1971, 187, „verbindet (Ignatius) die sichtbare Kirche mit der himmlischen durch den Abbildgedanken. Dabei aber ist die himmlische Kirche nicht als zukünftige oder transzendente von der irdischen geschieden“. Ebenso R. STAATS, Die katholische Kirche des Ignatius von Antiochien und das Problem ihrer Normativität im zweiten Jahrhundert, in: ZNW 77 (1986) 242–254.

„Katholisch“ ist die Gemeinde, wenn sie wirklich „teilkirchlich“ ist in dem Sinne, daß sie an den Bischof gebunden bleibt. Diese Bindung erfüllt ihren Verweischarakter in den Sakramenten und unter diesen besonders in der Eucharistie. Die Gemeinde und die „katholische Kirche“ – zwei Ebenen der einen Wirklichkeit. „Katholisch“ ist die wirkliche Einheit der Menschen mit Christus, noch nicht vollendet, aber auf die Vollendung schauend. Die „katholische Kirche“ ist zugleich das Gesamt der Christen im Himmel und auf der Erde. Die „Gemeinde (*plêthos*)“ als die sichtbare Einheit der Christen an einem bestimmten Ort ist nur verständlich im Blick auf den Anspruch der wirklichen Einheit mit Christus.

Ignatius spricht von „*ekklesíai*“ (Plural)⁷⁴, was einmal ein Indiz dafür sein könnte, daß eben nur die Einzelgemeinde als Verwirklichung der einen „*ekklesía*“ gilt, nicht aber das Gesamt der einzelnen Teilkirchen. Doch kann man es auch gerade so verstehen, daß in allen Ortskirchen die eine „*ekklesía*“ ist, die immer wieder konkret abgebildet wird. Letztlich kann man das Verhältnis nur mithilfe der Analogie erklären: Die „Kirche“ als solche verwirklicht sich vor Ort, doch bilden die einzelnen Teile eine reale Einheit, die Universalkirche. Für Ignatius ist Kirche nur so, analog, als Ur- und Abbild zu denken. Teilkirche – auch wenn dieser Begriff für ihn noch nicht relevant ist – muß so aus ihrem Wesen heraus von der Universalkirche abhängig sein.

4. Die „offenen Arme des Herrn“

Die Teilnahme an der einen Eucharistiefeier mit dem Bischof ist eines der Hauptthemen in den Briefen des heiligen Ignatius. Die Gemeinschaft mit Christus durch die Eucharistie verbindet nicht nur zur „Kirche“, als um den Bischof gescharte Versammlung, sondern sie verbindet mit der *ganzen* Kirche. Die „*ekklesía*“ ist für Ignatius dieselbe Wirklichkeit in Smyrna, in Tralles oder in Rom. Er sieht überall die „katholische Kirche“. Der Ausdruck „*katholikè ekklesía*“ ist ein Hinweis darauf, daß er sich der weltumspannenden Weite und der Einheit der einzelnen Kirchen vor Ort bewußt ist. Er kennt eine Verbundenheit von Ortskirchen untereinander. Maßgebend ist die Liebe⁷⁵, die auch den Märtyrerbischof selber dazu drängte, an andere Ortskirchen „Abschiedsbriefe“ zu schreiben.

⁷⁴ Z. B. in Mg 1, 2 und Mg 15.

⁷⁵ In der Einleitung in den Römerbrief spricht Ignatius der Kirche von Rom den „Vorsitz in der Liebe“ zu. Wahrscheinlich denkt er dabei nicht nur an Rom und Umgebung, sondern an alle Kirchen damals (vgl. J. QUASTEN, *Patrologia I. I primi due secoli*, Casale 1983, 78). Auf die Bedeutung des Bischofs von Rom und allgemein der

Konstitutiv für die Kirche ist die Beziehung des einzelnen zu Christus. An der Erlösung durch Menschwerdung, Tod und Auferstehung Christi nimmt der einzelne vor allem in der Eucharistie teil. Kirche wächst vor allem durch die Eucharistie. Kirche und Eucharistie sind aber nicht vollständig identisch. Die Gläubigen begegnen Christus nicht nur in der Eucharistie, und Christus ist nicht nur in der Eucharistie zugegen. Dies zu behaupten, bedeutete, die Sakramente als hinweisende und vermittelnde Zeichen über das zu stellen, auf was sie verweisen und was sie vermitteln, nämlich Christus selber. Christus läßt sich aber nicht vereinnahmen, denn er ist, Mensch geworden, doch vollkommener Gott. Ist die Kirche gerade Einheit mit Christus, ist sie notwendig, in ihrem Wesen, „katholisch“, nämlich Teilnahme an dem einen Christus, und nicht nur eine Verbindung zwischen einzelnen Gruppen.

Eine „eucharistische Ekklesiologie“ ist dann berechtigt, wenn Eucharistie als Ort der Begegnung mit dem Gottessohn verstanden wird, der seine Glieder sozusagen über die sakramentalen Grenzen hinaushebt⁷⁶. Eine echte „eucharistische Ekklesiologie“ sichert die transzendente Dimension der Kirche, die nicht in den hierarchischen Strukturen als solche, noch im sozialen oder politischen Verhalten ihre Wurzeln hat, sondern in Christus selbst und in ihm in Gott. Die „Transzendenz“ sichert den „Universalismus: diese beiden Dimensionen des christlichen und kirchlichen Glaubens stehen und fallen zusammen“, wie Henri de Lubac es 1969 formulierte⁷⁷.

Die Briefe des heiligen Ignatius erhellen nicht nur die Bedeutung der einzelnen Kirche vor Ort als wahrer Leib Christi, sondern eben darin auch die Wirklichkeit der Universalkirche. In Kontinuität damit heißt es in dem „Schreiben über einige Aspekte der Kirche als *Communio*“: „Aus der eucharistischen Mitte kommt die notwendige Offenheit jeder feiernden Gemeinde, jeder Teilkirche: aus dem Sich-in-die-offenen-Arme-des-Herrn-Ziehenlassen folgt die Eingliederung in seinen einzigen und unteilbaren Leib.“

Ortsbischöfe für die Bindung der Ortskirche an die Universalkirche kann an dieser Stelle nicht weiter eingegangen werden.

⁷⁶ Vgl. A. THALER, a. a. O., 418: „Die eucharistische Ekklesiologie betrachtet die Gemeinde als authentische ‚*Ecclesia catholica*‘, die aber immer in *Communio* mit andern Gemeinden und Ortskirchen ist, und so offen bleibt auf die universale Katholizität der Kirche.“

⁷⁷ *Corpus Mysticum. Kirche und Eucharistie im Mittelalter. Eine historische Studie*, Einsiedeln 1969, 11.

Die älteste erhaltene christliche Psalmenhomilie

Zu Verwendung und Verständnis des Psalters bei Hippolyt

(Erster von zwei Teilen)

Die Theologie sucht heute neue Zugänge zum Verständnis der Psalmen und des Psalters. In der neuesten exegetischen Methodendiskussion hat sich die sogenannte „kanonische Auslegung“ etabliert¹. Diese fordert unter anderem, „die Psalmenüberschriften als Deutehorizont mitzulesen.“² In der Bibelwissenschaft ist zudem das Interesse an der Auslegungsgeschichte neu erwacht³. Auch andere theologische Disziplinen befassen sich in letzter Zeit verstärkt mit dem Problem (christlicher) Psalmenhermeneutik. So widmete beispielsweise der jüngste Kongreß der deutschsprachigen katholischen Liturgiewissenschaftler (AKL) im Herbst 1994 diesem Themenbereich mehrere Referate⁴. Im Schnittpunkt von Bibelwissenschaft, Patristik und Liturgiewissenschaft stellt sich erneut die Frage nach dem Umgang der Kirche mit dem Psalter⁵.

¹ Vgl. im deutschen Sprachraum programmatisch N. LOHFINK, Was wird anders bei kanonischer Schriftauslegung? In: JBTh 3 (1988), 1–33, und E. ZENGER, Was wird anders bei kanonischer Psalmenauslegung. In: Ein Gott, eine Offenbarung. Beiträge zur biblischen Exegese, Theologie und Spiritualität. (FS N. Füglistner; Hg. F.V. REITERER), Würzburg 1991, 397–413, sowie den methodologischen Abschnitt in der Einleitung zum Psalmenkommentar von F.-L. HOSSFELD/E. ZENGER (NEB 29), Würzburg 1993, 24f.

² ZENGER, Psalmenauslegung (wie Anm. 1), 407.

³ Der erwähnte jüngste deutschsprachige Psalmenkommentar (HOSSFELD/ZENGER, wie Anm. 1, v.a. 24f) macht die Untersuchung der Auslegungsgeschichte ausdrücklich zum methodisch-theologischen Programm.

⁴ Der Kongreß wird in einer QD (Christologie der Liturgie. Gottesdienst der Kirche zwischen Sinaibund und Christusbekenntnis; Hg. K. RICHTER) dokumentiert werden.

⁵ Diese hermeneutische Frage ist von akuter Relevanz auch für die Praxis der Kirche(n). Sie stellt sich einerseits angesichts einer „fatale(n) Verlegenheit ...“, mit der die heutige Kirche, eigentlich: die ganze Christenheit, den Psalmen gegenübersteht“ (A. HÄUSSLING, Rezension zu V. HUONDER, Die Psalmen in der Liturgia Horarum. Freiburg 1991: ALW 34 [1992] 266–268, Zitat 267). Andererseits „treibt das hermeneutische Problem als *das* Problem christlicher Theologie ... unmittelbar zur Frage nach dem Verhältnis des Christen zum Judentum“ (C. DOHMEN / M. OEMING, Biblischer Kanon – warum und wozu. Eine Kanontheologie. [QD 137], Freiburg 1992, 15), was natürlich nicht ohne methodische Konsequenzen bleiben kann.

In dieser Situation interdisziplinären Gesprächs soll der Blick auf Hippolyts Schrift *Εἰς τοὺς Ψαλμοὺς* (im weiteren kurz *HomPs*) gelenkt werden. Der Text – der älteste bekannte seiner Art⁶ – wurde von der Forschung bislang wenig bearbeitet, im deutschen Sprachraum m.W. gar nicht⁷. Seine originale griechische Version wird hier erstmals in deutscher

⁶ „Nous saisissons là le premier effort de réflexion systématique sur le Psautier, ... et la première apparition de ces questions qui seront inlassablement reprises par la suite dans les „prologues au psautier““ (M.-J. RONDEAU, *Les polémiques d'Hippolyte de Rome et de Filastre de Brescia concernant le psautier*: RHR 171 [1967] 1–51; Zitat S. 17).

⁷ In einer Rezension zu J.B. PITRAS Edition (*AnSac* 2 [1884] *411–443) räumte F. LOOFS dem dortigen Material in einer beiläufigen Notiz „vororigenistischen Ursprung“ ein (ThLZ 9 [1884] 461). Die Einleitungsfragen zur syrischen Version diskutiert H. ACHELIS, *Hippolytstudien*. (TU 16/4 = Neue Folge 1/4), Leipzig 1897, 124–135. Die Beobachtungen G. MERCATIS, *Osservazioni a proemi del salterio*. Di Origene Ippolito Eusebio Cirillo Alessandrino e altri. Con frammenti inediti. (StT 142), Città del Vaticano 1948, 29–73, v.a. 48–65, brachten diesbezüglich einen echten Fortschritt. Eine kurze Studie begleitete die Edition durch P. NAUTIN (*Le dossier d'Hippolyte et de Mélicon dans les florilèges dogmatiques et chez les historiens modernes*. [Patr. 1], Paris 1953, 99–107). RONDEAU, *Les polémiques* (wie Anm. 6), untersuchte den Text ausführlich hinsichtlich seiner Verfasserschaft, des häresiologischen Hintergrunds, sowie der Traditions- und Rezeptionsgeschichte von *HomPs* 3f. NAUTIN reagierte darauf mit: *L'homélie d'Hippolyte sur le psautier et les oeuvres de Josipe*: RHR 179 (1971) 137–179; RONDEAU griff die Diskussion ihrerseits in *Les commentaires patristiques du psautier (IIIe – Ve siècles)*. Vol. I – *Les travaux des pères grecs et latins sur le psautier. Recherches et bilan*. (OCA 219), Roma 1982, 1,28ff. auf. Sonst interessierte sich die Forschung nur marginal für *HomPs*, wenn es um das allgemeine Problem der literarischen und historischen Identität Hippolyts ging – s. Anm. 9. (Reihen semantischer Beobachtungen finden sich außer in den bereits erwähnten Beiträgen bei V. LOI, *L'identità letteraria di Ippolito di Roma*. In: *Ricerche su Ippolito*. [Hg. V. LOI; SEAug 13], Roma 1977, 67–88, hier 73–77). Wie oft der Text ins Blickfeld der Untersuchung patristischer Einzelthemen kam – so bei H.J. AUFDER MAUR, *Zur Deutung von Ps 15 (16) in der Alten Kirche. Eine Übersicht über die frühchristliche Interpretationsgeschichte bis zum Anfang des 4. Jhs.*: *Bijdr.* 41 (1980) 401–418; W. KINZIG, *Erbin Kirche. Die Auslegung von Psalm 5,1 in den Psalmenhomilien des Asterius und in der Alten Kirche*. (AHAW.PH 1990/2), Heidelberg 1990, 56–59; J.C. SALZMANN, *Lehren und Ermahnen. Zur Geschichte des christlichen Wortgottesdienstes in den ersten drei Jahrhunderten*. (WUNT 59), Tübingen 1994, 381f. – kann natürlich nicht mit Sicherheit festgestellt werden. Vielleicht kann die vorliegende Arbeit ein kleiner Beitrag dazu sein, die „schmerzlichste Lücke“ zu schließen, die der Trierer Nestor der Erforschung christlichen Psalmenverständnisses, Balthasar FISCHER, im Nachwort zu *Die Psalmen als Stimme der Kirche. Gesammelte Studien zur christlichen Psalmenfrömmigkeit*. (Hg. A. HEINZ), Trier 1982, 230, empfindet, „daß der weite Fragenkreis des deutungsgeschichtlichen Hintergrundes der liturgischen Psalmenverwendung... noch kaum angegangen worden ist.“ Dieser hatte übrigens schon vor der Edition des Textes durch NAUTIN in seiner Habilitationsschrift, *Das Psalmenverständnis der Alten Kirche bis zu Origenes*.

Übersetzung vorgestellt⁸. Vor dem Hintergrund der aktuellen hermeneutischen Diskussion soll vor allem erhellend werden, wie Hippolyts Gemeinde Psalmen verwendete, und welches Verständnis dieser Verwendung zugrunde lag. Es würde über diese primär liturgiewissenschaftliche und hermeneutische Fragestellung hinausführen, den patristischen⁹, dogmengeschichtlichen¹⁰ und nicht zuletzt judaistischen¹¹ Horizont umfassend abzuschreiten, vor dem sich unser Dokument profiliert.

Hinführend (1) soll zunächst der heutige Stand der Einleitungsfragen kurz umrissen werden (1.1). Nach einem inhaltlichen Überblick über den Text (1.2) stellt sich die Frage nach Aufbau, Form und Gattung (1.3). Es folgt die Übersetzung (2). Im Anschluß fragt ein knapper systematischer Versuch (3) danach, welche Praxis des Umgangs mit den Psalmen das

Mönchen-Gladbach [Bonn] 1944, (teilweise publiziert in DERS., Psalmen, 153–223) gemeint, „man kann sich ... nicht denken, daß in Hippolyts verlorengegangenen Psalmenkommentar die Psalmenüberschriften unbeachtet geblieben wären.“ (Psalmen, 172).

⁸ Das scheint umso dringender, als nicht nur Vertreter anderer Disziplinen, sondern sogar Patristiker die kritische Edition durch NAUTIN, *Le dossier* (wie Anm. 7), 166–183, immer wieder zu übersehen scheinen und nur H. ACHÉLIS' deutschen Text in GCS 1/2 (1897) zitieren. Dieser fußt aber auf der auszugsweisen syrischen Bearbeitung des Dokuments; vgl. Anm. 16.

⁹ Die schwierigen und kontroversen Fragen der Hippolytforschung berühren unser Thema nicht direkt. Die Frage, welche Titel des hippolytischen Textcorpus demselben Verfasser wie *HomPs* zuzuschreiben sind, ist hier nur in Blick auf jene Zitate relevant, die gelegentlich aus Hippolyt zugeschriebenen Schriften zum Vergleich beigebracht werden: dort ist immer zu beachten, daß der Streit um deren Verfasserschaft nicht abgeschlossen ist! Zur allgemeinen Orientierung mögen neben den jüngsten Lexikonartikeln zum Stichwort Hippolyt (M. RICHARD: DSp 7 [1969] 531–571; M. MARCOVICH: TRE 15 [1986] 381–387; C. SCHOLTEN: RAC 15 [1991] 492–551) die Kongreßberichte Ricerche (wie Anm. 7) und Nuove ricerche su Ippolito. (SEAug 30), Roma 1989, dienen.

¹⁰ Hippolyts Gesamtverständnis der göttlichen *οὐνοποιία* (*HomPs* 3) und seinem heilspädagogischen Konzept (vgl. dazu 3.2.4) wird hier genauso wenig nachgegangen wie der Frage, mit welchen Häretikern er es zu tun hatte (vgl. Anm. 28). Auch die eingehende Untersuchung der christologischen Implikationen des Textes wäre lohnend.

¹¹ Daß manche Details in Hippolyts Schriften eine gewisse Nähe zu rabbinischen Auffassungen aufweisen, ist offensichtlich. Präzise Aussagen – womöglich über konkrete Abhängigkeiten – sind aber aufgrund der gerade auch jüdischerseits schwierigen Quellenlage wohl kaum zu treffen. „Eine umfassende Aufarbeitung möglicher Beziehungen H.s zu jüdischer Erzähltradition u. Bibelexegese bleibt ein Desiderat“ (SCHOLTEN, wie Anm. 9, 504); die Bemerkungen zu *HomPs* ebda, 506, verbleiben im Allgemeinen.

Dokument voraussetzt (3.1), und nach einigen Grundzügen ihres Verständnisses (3.2)¹².

1 Hinführung

1.1 Zusammenfassung der Einleitungsfragen

Unter den Hippolyt zugeschriebenen Werken ist eine Schrift *Εἰς τοὺς Ψαλμοὺς* bezeugt¹³. Mit diesem Titel werden allgemein Fragmente einer anonymen Psalmenerklärung aus der griechischen Katenenüberlieferung¹⁴ identifiziert, die zuletzt durch Nautin kritisch ediert wurden¹⁵. Zwar nennt nur die fragmentarische syrische Übersetzung¹⁶ ausdrücklich „Hippoly-

¹² In den Anmerkungen zu 3.1 sollen die spärlichen zuverlässigen Nachrichten über christliche liturgische Psalmenverwendung vor und um die Zeit Hippolyts zwar nur andeutungsweise, aber vollständig zusammengetragen werden. Auch 3.2 profiliert Hippolyts Psalmendeutung vor der älteren Wirkungsgeschichte der entsprechenden Texte.

¹³ Auf der bei M. GUARDUCCI, *Epigrafia Greca IV. Epigrafi sacre pagane e cristiane*. Roma, 535–547, dokumentierten „Vatikanischen Statue“ ist das Zeilenende ... ΑΑΜΟΥΣ lesbar. Der Wert dieses Zeugnisses ist umstritten; vgl. B. STEIMER, *Vertex Traditionis*. Die Gattung der altchristlichen Kirchenordnungen. (BZNW 63), Berlin 1992, 37, Anm. 33: „Die Eingravierungen liefern keine eindeutigen Beweise, daß sie sich auf Hippolyt beziehen“. Hieronymus schreibt Hippolyt in *vir.inl.* 61 einen *commentarius ... De Psalmis* (TU 14/1 [Hg. E.C. RICHARDSON] 35,22.24) zu; von diesem Werkverzeichnis sind die späteren literarischen Zeugnisse abhängig (ACHELIS, wie Anm. 7, 14–18). Die Diskussion dieser Belege ist kontrovers; s. die Anm. 7 genannten Abhandlungen, in Rücksicht auf *HompS* v.a. RONDEAU, *Les commentaires* (wie Anm. 7) 1, 27f.37.

¹⁴ Die verschiedenen Überschriften, die das Werk oder Teile davon in den Katenenhandschriften tragen (s. Anm. 72), sind kaum ursprünglich, s. MERCATI (wie Anm. 7), 53–58.

¹⁵ NAUTIN, *Le dossier* (wie Anm. 7), 166–183, bietet den kritischen Text und eine französische Übersetzung, sowie ebda, 99–107, eine allgemeine Einleitung. Im Anhang (185–188) findet sich auch ein Index griechischer Termini. Die Angaben sind allerdings auch für die verzeichneten Lemmata gelegentlich unvollständig oder fehlerhaft und daher mit Vorbehalt zu gebrauchen. – Zur Textüberlieferung s. ebda, 161–164.

¹⁶ Der von H. ACHELIS in deutscher Übersetzung herausgegebene syrische Text (GCS 1/2, 127–130) entstammt einer Katene, die dem Psalter der Syrohexapla vorangestellt ist. Deren mutmaßliche griechische Vorlage ist eine „catena di proemi senza dubbio antichissima, del VI secolo almeno“ (MERCATI, wie Anm. 7, 32). ACHELIS lagen drei Manuskripte vor: zwei Bibelhandschriften des 8. Jh; sie werden teilweise ergänzt durch eine etwas jüngere Exzerptensammlung, deren Wert aber nicht besonders hoch zu veranschlagen ist. Über die von ACHELIS benutzten Handschriften hinaus bietet noch ein weiterer Syrohexapla-Codex von 1126 a.d. unveröffentlichte „significant portions of the introduction“ (R.J.V. HIEBERT, *The „Syrohexaplaric“ Psalter*. [SCSt 27], Atlanta, Georgia 1989, 9) dieser Psalterien, darunter auch Hippolyt zugeschriebene Fragmente.

tus, den Bischof¹⁷ von Rom“ als Verfasser; die moderne Forschung bestätigt aber einhellig die Zuweisung des Textes an Hippolyt. Damit ist freilich für die nähere Identifikation des Verfassers nicht viel Eindeutiges gewonnen.

Der Text wurde anfangs des 3. Jahrhunderts,¹⁸ wohl in Rom,¹⁹ verfaßt. Er ist wahrscheinlich verstümmelt²⁰; erhalten ist eine Einleitung über den Psalter im allgemeinen und zu Ps 1–2. Die beiden Psalmen wurden vorausgehend verlesen²¹. Die nähere Bestimmung der Gattung der Schrift erweist sich nicht zuletzt aufgrund ihrer fragmentarischen Überlieferung als problematisch (s.u. 1.3). *HomPs* hatte eine breite Wirkungsgeschichte.

Die syrische Version ist freilich „une adaptation plus qu’une traduction du texte grec“. (RONDEAU, *Les commentaires*, wie Anm. 7, 1,28). Beide umfangreicheren Textzeugen enthalten Anhänge, die nicht von Hippolyt stammen – diese wurden teilweise schon von ACHELIS als unecht erkannt, teilweise als authentisch präsentiert. Auch in den Abschnitten, der durch die griechische Überlieferung bestätigt wird, haben sich Widersprüche eingeschlichen, s. MERCATI (wie Anm. 7), 40–48.

¹⁷ So nach einer der beiden Handschriften, die eine Zuweisung bieten; die andere spricht nur vom „heiligen Hippolytus“. Zur Problematik der Bezeichnung Hippolyts als Bischof s. P. TESTINI, *Di alcune testimonianze relative a Ippolito*. In: *Ricerche* (wie Anm. 7), 45–65; mit der allgemeinen Konfusion verschiedener Traditionen wird auch die römische Herkunft des Autors problematisch.

¹⁸ RONDEAU, *Les polémiques* (wie Anm. 6), 17, hält *HomPs* aus äußeren (der Titel steht an der Spitze der Liste auf der Vatikanischen Statue) und inneren (stilistischen) Gründen für ein Frühwerk Hippolyts und datiert sie in die „toutes premières années du III^e siècle.“ SCHOLTENS Datierung „vor 214/18“ (wie Anm. 9, 498) stützt sich auf die (vermeintliche! vgl. Anm. 22) Rezeption des Textes durch Origenes. Gravierend abweichende Thesen zur Datierung wurden m.W. nicht aufgestellt.

¹⁹ Die Zuschreibung von *HomPs* an Hippolyt von Rom dürfte konsensfähig sein. Sie wird durch die Hypothese, die die übrigen exegetischen Werke des hippolytischen Textcorpus einem Orientalen zuschreibt, nicht in Frage gestellt, und ist nach RONDEAU, *Les commentaires* (wie Anm. 7) 1,32, „définitivement acquis“, in Anschluß an LOI (wie Anm. 7), 73–77; vgl. auch M. SIMONETTI, *Aggiornamento su Ippolito*. In: *Nuove ricerche* (wie Anm. 9), 75–130, hier 63, Anm. 159; DERS., *Lettera e/o allegoria. Un contributo alla storia dell’esegesi patristica*. (SEAug 23), Roma 1985, 127. RONDEAU, a.a.O., 37, identifiziert den Text ferner mit dem Titel Εἰς τοὺς Ψαλμοὺς auf der vatikanischen Statue – auch das sei „définitivement acquis“ – und zugleich mit dem bei Hieronymus erwähnten Psalmenkommentar. Gerade das Verhältnis dieser Werklisten wird aber nach wie vor diskutiert. Wie dem auch sei, „L’essentiel est que, attribuée à Hippolyte de Rome, personnage relativement bien connu, ... l’*Homélie* se situe désormais de façon assez précise dans le champ de la patristique.“ (ebda, 32)

²⁰ Zum Abbruch des Fragments nach *HomPs* 20 vgl. NAUTIN, *Le dossier* (wie Anm. 7), 102f. MERCATI (wie Anm. 7), 57, und RONDEAU, *Les polémiques* (wie Anm. 6), 18–23, nehmen an, daß auch der Anfang der Homilie verloren ist; sie rechnen obendrein mit Lakunen innerhalb des Textes (so z.B. in *HomPs* 8) – dagegen vgl. NAUTIN, *L’homélie* (wie Anm. 7), 150f.

²¹ *HomPs* 18: Δύο ἡμῖν ἀνεγνώσθησαν ψαλμοί, ὧν ... πρῶτων

Wenn diese schon nicht mit Origenes beginnt,²² so umfaßt sie doch vom 4. Jahrhundert an zahlreiche Psalterprologe²³.

1.2 Inhaltlicher Überblick über den Text

Erklärtes Thema²⁴ des Textes ist es, die geistgewirkte Kraft ($\delta\upsilon\upsilon\alpha\mu\upsilon\varsigma$)²⁵ des ganzen Psalters, insbesondere der Psalmenüberschriften²⁶, aufzuweisen²⁷ und gegen häretische Auffassungen zu verteidigen²⁸. Der Psalter als Teil der

²² Origenes hat zwar nach dem Zeugnis des Hieronymus (vir.inl. 61 [TU 14/1, 35,28]) „zwischen 212 und 215“ (MARCOVICH, wie Anm. 9, 381) Hippolyt predigen gehört (vgl. Eusebius, h.e. VI, 14,10 [Hg. E. SCHWARTZ; GCS 2/2,552]); eine direkte literarische Abhängigkeit ist freilich nicht festzustellen; vgl. detailliert NAUTIN, L'homélie (wie Anm. 7), 140–143.

²³ Vgl. die Listen bei RONDEAU, Les polémiques (wie Anm. 6), 5–7, und DIES., Les commentaires (wie Anm. 7) 1,37 (Philasterius von Brescia, verschiedene [fälschlicher- oder zumindest zweifelhafterweise] Eusebius und Athanasius zugeschriebene Kate- nenfragmente, Ps-Theodoret, die apokryphe Korrespondenz des Hieronymus und Damasus, späte Syrer und Kopten). Noch zu untersuchen wäre eine mögliche literarische Abhängigkeit späterer Kommentatoren, wo diese auf einzelne Psalmittel zu sprechen kommen. Diesbezügliche Andeutungen gibt erstmals AUF DER MAUR, Deutung (wie Anm. 7), 416: „Eusebius wie auch Asterios greifen – mutatis mutandis – auf diese Deutung (des Titels von Ps 15 [16]; H.B.) zurück.“

²⁴ προκειμένα (HomPs 2; 9).

²⁵ HomPs 1; 12; 17. Zum $\delta\upsilon\upsilon\alpha\mu\upsilon\varsigma$ -Begriff vgl. ausführlich RONDEAU, Les polémiques (wie Anm. 6), 25f.42. DIES., Les commentaires (wie Anm. 7) 1,33, interpretiert zusammenfassend $\delta\upsilon\upsilon\alpha\mu\upsilon\varsigma$ bei Hippolyt als „valeur inspirée“. Schon im Neuen Testament – v.a. bei Lk und Paulus (vgl. z.B. Lk 1,35; 4,14; Apg 6,5.8; 10,38; 1 Kor 2,4; 1 Thess 1,4) – ist $\delta\upsilon\upsilon\alpha\mu\upsilon\varsigma$ ein pneumatologischer Begriff. Gerade im geistigen Umfeld, dem Hippolyt entstammt – bei Justin und Irenäus – ist die $\delta\upsilon\upsilon\alpha\mu\upsilon\varsigma$ λόγου (vgl. HomPs 17) ein geläufiges Theologoumenon (Vgl. G.W.H. LAMPE, PGL, 390: „power of H. Ghost, esp. ref. prophecy...“ und „exeg. ... of prophetic inspiration as divine power“).

²⁶ ἐπιγραφή / ἐπιγράφειν gehört mit 13 Belegen (HomPs 6 [2x]; 7; 9 [2x]; 11; 12; 13; 15; 18; 19 [2x]) zu den meistverwendeten Lexemen von HomPs; vgl. aus demselben semantischen Feld auch ἀντιγράφος (HomPs 7; 19) und προγραφή (HomPs 9 [2x]; 10; 12; 13; 14). Wo einzelne Psalmenüberschriften zitiert werden, handelt es sich immer um die Version der LXX; vgl. HomPs 6; 9–16.

²⁷ δεῖξαι (HomPs 1), vgl. auch ἀποδείξας (HomPs 18; 20), ἀποδεικνύναι (HomPs 8).

²⁸ Das theologische Profil dieser αἵρεσις (HomPs 1) und die Identität ihrer Vertreter (vgl. HomPs 8) sind schwer greifbar; „Nous en sommes réduits aux conjectures“ (RONDEAU, Les polémiques, wie Anm. 6, 33). NAUTINs wiederholt vorgetragene These vom sonst unbekannten „antipape Josipe“ (vgl. z.B. Le dossier, wie Anm. 7, 106, sowie zuletzt L'homélie, wie Anm. 7, dort v.a. 173–178) stieß auf wenig Zustimmung. RONDEAU brachte gewisse Bezüge zu Caius und der Montanismuskrisis (a.a.O., 16–46), sowie zu markionitischen Tendenzen (Les commentaires, wie Anm. 7, 1,34–36)

inspirierten Schrift²⁹ ist „Wort der Wahrheit“³⁰ – im Gegensatz zum „teuflischen Betrug“, als der die Häresie der Gegner bezeichnet wird³¹.

Dieser Aufweis geschieht in mehreren Anläufen. In einem ersten Hauptteil befaßt sich Hippolyt mit den Verfasserangaben³², indem er die geistgewirkte Entstehung des Psalters schildert. Auf haggadische Weise³³ beschreibt er, wie David nach der Übertragung der Bundeslade nach Jerusalem die verschiedenen „Anführer der Sänger auswählte“³⁴. Ihre Zahl, und die Zahl derer, die sie begleiteten, haben zugleich eine umfassende soteriologische und eschatologische Bedeutung: Die Heilswirklichkeit (μυστήριον) des geistgewirkten Gotteslobs³⁵ der viermal 72 Sänger ist Symbol dafür, daß in der Endzeit³⁶ die protologische Sprachverwirrung der 72 (Heiden-)Völker aufgehoben wird. Die verschiedenen Psalmisten wurden nun vom Geist direkt überwältigt³⁷. Der Psalter in seiner Gesamtheit bleibt aber auf David bezogen und zurückgeführt: Dieser ist der „Anführer der Anführer der Sänger“³⁸ und der „Urheber des Lobpreises“³⁹ Israels. Die Psalmenüberschriften sind dabei der Schlüssel

in die Diskussion ein. LOI (wie Anm. 7), 74f.77, sieht in *HomPs* „un'argomentazione specificamente anti-adozianista“. Hippolyt selbst distanziert sich übrigens ausdrücklich von Valentin (*HomPs* 10); freilich im Kontext einer Einzelauslegung („à propos de l'ogdoade de façon manifestement incidente“; RONDEAU, *Les polémiques*, 24), und nicht im anlaßbezogenen Rahmen des Textes.

²⁹ Vgl. die δύναμις γραφῶν und die δύναμις τοῦ λόγου (*HomPs* 17), sowie die δύναμις τῶν ψαλμῶν (*HomPs* 1). Auch die Psalmenüberschriften haben an dieser inspirierten Qualität des Psalters teil, vgl. z.B. τὰς ἐπιγραφὰς ἐπέγνωμεν ... διὰ πνεύματος ἁγίου κατηρτισμέναις (*HomPs* 18).

³⁰ λόγος ἀληθείας (*HomPs* 17).

³¹ ἀπάτη (*HomPs* 1). Das semantische Feld von *HomPs* 1 begegnet wieder in *HomPs* 8; 17; s. Anm. 60.

³² Zum Problem, wie die Redaktoren des Psalters bzw. Verfasser der Psalmenüberschriften die Präposition *l'* (*lamed auctoris* oder *lamed relationis*) verstanden haben, vgl. N. FÜGLISTER, Die Verwendung und das Verständnis der Psalmen und des Psalters um die Zeitenwende. In: Beiträge zur Psalmenforschung. Psalm 2 und Psalm 22. (Hg. J. SCHREINER; fzb 60), Würzburg 1988, 319–384, hier 374f; G. BRAULIK, Christologisches Verständnis der Psalmen – schon im Alten Testament?, im Druck (s. Anm. 4).

³³ RONDEAU, *Les polémiques* (wie Anm. 6), 28, spricht von einem „curieux midrash“. Vgl. u. ad 3.2.3, mit traditionskritischer Analyse.

³⁴ ἐπιλέγεται τοὺς κληρωθέντας τέσσαρας ἀρχοντας ψδῶν (*HomPs* 2).

³⁵ μυστήριον, διπερ ἐπὶ τῶν ψδῶν σημαινόμενον ἐπεδείκνυε τὸ πνεῦμα ... τὸ δὲ ἦν σύμβολον τῆς ἀρχῆθεν γενομένης οἰκονομίας (!) ἐπὶ πᾶσαν ἀνθρωπότητα. (*HomPs* 3). Vgl. auch das μυστήριον δοξολογίας (*HomPs* 14).

³⁶ ἐπ' ἐσχάτων τῶν καιρῶν (*HomPs* 3).

³⁷ *HomPs* 4f.

³⁸ ἀρχῶν ἀρχόντων ψδῶν (*HomPs* 4).

³⁹ αὐτόν αἰτιον γερόμενον τῆς δοξολογίας ταύτης τῆς εἰς τὸν θεόν (*HomPs* 7).

zum Zugang: Sie „erschließen den Psalm“⁴⁰, und sie „weisen auf, welcher Psalm von wem ist.“⁴¹ Sie sind darum „nötig“⁴² und gründlich zu beachten⁴³. Ein weiterer Teil legt einige Überschriften inhaltlich aus⁴⁴; dabei wird besonderer Wert auf ihre tiefere Heilsbedeutung gelegt⁴⁵.

Ein Problem stellen schließlich die ersten beiden Psalmen dar: sie – und in LXX nur sie – haben keine Überschrift⁴⁶. Sie haben aber eine besondere, eigens auszulegende Stellung⁴⁷ im Psalter und damit auch im Heilskonzept, dessen Teil er ist⁴⁸. In ihrer Anfangsposition haben die Psalmen 1 und 2 einen „offenbaren“⁴⁹ Bezug zu Christus, „den Anfang und das Ende“⁵⁰. Es entspricht der „Verkündigung durch alle Propheten“⁵¹, was David auf diese Weise „im Geist erklärt hat. Darum hatte er nicht nötig, ihnen eine eigene Überschrift zu geben.“⁵²

Der vollständigste syrische Textzeuge⁵³ schreibt Hippolyt neben Fragmenten anderer Autoren noch einige disparate Abschnitte zu, von denen weder Authentizität noch Zusammengehörigkeit sicher zu behaupten sind;⁵⁴ eine nicht wirklich klare Notiz über die hebräischen Alphabet-Akrosticha Ps 110 (111)⁵⁵; 111 (112);

⁴⁰ ἡ γὰρ προγραφὴ τὸν ψαλμὸν δείκνυσιν (*HomPs* 12).

⁴¹ ἐν δὲ ταῖς ἐπιγραφαῖς δείκνυνται τίς τίνος ψαλμὸς γεγένηται (*HomPs* 6).

⁴² τὰς ἐπιγραφὰς ἐπέγνωμεν ἀναγκαῖας (*HomPs* 18; vgl. *HomPs* 9); vgl. auch *HomPs* 19. „L'ἀνάγκη est d'ailleurs une idée fixe de l'homiliste“ (RONDEAU, *Les polémiques*, wie Anm. 6, 14).

⁴³ ἃς ἐπιγραφὰς ἐν παραδρομῇ λέγειν οὐκ ἔχοῦν, ἀλλὰ μετὰ πάσης σπουδῆς (*HomPs* 9).

⁴⁴ Ps 5,1; 6,1; 9,1; 8,1; 31 (32) 1; 119 (120) – 133 (134); 15 (16) 1; 44 (45) 1; *HomPs* 9–16. Der Neueinsatz wird wie der Anfang des ersten Hauptteils (*HomPs* 2) durch das Stichwort προκείμενα markiert.

⁴⁵ σημαίνειν (im genannten Zusammenhang *HomPs* 9 [2x]; 10; 15 [μυστικῶς σημαίνειν]; 16; 20) ist ein Schlüsselwort des Textes; *HomPs* 18 spricht von den μυστήρια der Psalmenüberschriften. Vgl. weiters 3.2.4.

⁴⁶ Οὗτοι πρῶτοι ψαλμοὶ ἀνεπίγραφοί εἰσι (*HomPs* 19). Wenn *HomPs* 7 39 Psalmen ἀνεπίγραφοι nennt, meint das nur, daß 39 Psalmen keine Verfasseramen tragen.

⁴⁷ ὣν τὴν αἰτίαν διηγῆσθαι δεῖ πρῶτων τυγχάνοντων (*HomPs* 18).

⁴⁸ Vgl. v.a. *HomPs* 3; 17.

⁴⁹ δηλοῦντες (*HomPs* 19).

⁵⁰ Offb 21,6; 22,13, zitiert *HomPs* 19.

⁵¹ διὰ πάντων τῶν προφητῶν ... ἐκηρύχθη (*HomPs* 19).

⁵² Ὅποτε τοίνυν ὁ μακάριος Δαυὶδ πνεύματι διηγῆσατο, οὐκ ἀνάγκην ἔσχεν ἐπιγραφὴν ποιῆσθαι (*HomPs* 19).

⁵³ Ambrosianus syr. C 313; beschrieben zuletzt bei HIEBERT (wie Anm. 16), 5f.

⁵⁴ Deutsch GCS 1/2, 129,29–130,9. MERCATI (wie Anm. 7), 33–40, diskutiert akribisch die Bruchstücke, ihre Überlieferung und Zuweisung.

⁵⁵ Im folgenden werden die Psalmen nach der von Hippolyt verwendeten LXX gezählt; die masoretische Zählung wird in Klammern beigelegt, um Mißverständnissen vorzubeugen.

118 (119); 144 (145), einen Absatz über Ps 1, der diesen mit den matthäischen Seligpreisungen vergleicht, und eine Bemerkung über das Diapsalmon.

1.3 Zu Aufbau, Form und Gattung

Unbestritten ist zunächst der formale Charakter einer mündlichen Rede in einer liturgischen oder katechetischen Versammlung, mithin einer Homilie. Das ergibt sich schon daraus, daß eine Schriftlesung (Ps 1–2) vorausging, die der Prediger aufgreift⁵⁶. Außerdem nimmt der Verfasser häufig Bezug auf sein Auditorium⁵⁷.

Betrachtet man die Homilie näher, läßt sich die Gattungsbestimmung vielleicht präzisieren. Mögliche Hypothesen hängen nicht zuletzt davon ab, wie umfangreich man die verlorenen Partien ansetzt. Der Spekulation sind dabei natürlich keine Grenzen gesetzt. Der erhaltene Text ergibt aber trotz seiner fragmentarischen Überlieferung eine formal und theologisch relativ geschlossene Abhandlung einer einheitlichen Problemstellung nach einem logischen Aufbau:

- 1 *Exordium*. Anlaß und Thema: Auseinandersetzung mit „neuer Häresie“, Inspiration des Psalters
- 2–7 *Hauptteil I*
- 2–5 Darstellung des Gegenstands: Die geistgewirkte Entstehung des Psalters
- 6–7 Problematisierung des Gegenstands I: Die verschiedenen Verfasserangaben der Psalmtitle
- 8 *Zwischenbemerkung*: Auseinandersetzung mit den Gegnern
- 9–16 *Hauptteil II*
- Problematisierung des Gegenstands II: Die geistgewirkte Bedeutung der Psalmtitle
- 17 *Paränetische Zusammenfassung – Conclusio und Peroratio*
- 18 *Überleitung*
- 19–20 *Hauptteil III*
- Problematisierung des Gegenstands III: Die geistgewirkte Bedeutung der Psalmen ohne Titel

⁵⁶ Entsprechend spricht MERCATI (wie Anm. 7), 48, von „un lungo estratto di una omilia sui salmi I e II, ... con istruzioni generali sul Salterio.“

⁵⁷ Bemerkungen wie z.B. Ἐλθωμεν τοῖνυν ἐπὶ τὰ προκειμένα (*HomPs* 2), Πρόσσωμεν οὖν τοῖς προκειμένοις (*HomPs* 9) oder die rhetorisch offengelegte Textpragmatik von *HomPs* 17f weisen auf den ständig greifbaren Charakter einer mündlichen Rede hin. Hippolyt spricht zudem von ἀκούοντες (*HomPs* 9; vgl. die ἀκροαταὶ *HomPs* 17, im Nominativ Plural!), die er auch direkt als ἀγαπητοὶ anspricht (*HomPs* 1; 11; 12); vgl. weiters Anm. 58.

- (20 Teil-Conclusio II)
 (...) Abbruch des Fragments

Es zeigt sich, daß zwei Ebenen des Textes deutlich voneinander zu unterscheiden sind. Ein Rahmen (Einleitung, Zwischenbemerkung, Zusammenfassung und Überleitung) umschließt drei inhaltliche Hauptteile. Der Rahmen ist formal durch Rede in Wir-Form und durch direkte Anreden gekennzeichnet; nur in ihm nimmt der Prediger Bezug auf seine Gemeinde⁵⁸. Der antihäretische Kontext wird ausschließlich im Rahmen thematisiert⁵⁹. Dieser weist ein einheitliches semantisches Feld auf⁶⁰. Wiederaufnahmen des Themas und Konklusionen sind klar gekennzeichnet⁶¹.

Alle diese Merkmale fehlen in den Hauptteilen. Diese bilden einen recht sachlichen Traktat⁶². Sie hängen inhaltlich engstens zusammen: durch alle drei Teile läßt sich das Problemfeld Inspiration und Prophetie verfolgen⁶³.

⁵⁸ Ausnahmen sind nur Einleitungsfloskeln, die den Rahmen mit den Hauptteilen verbinden (*HomPs* 2; 9), formelhafte Einleitungs- und Zusammenfassungsfloskeln in *HomPs* 11 und das gelegentlich eingeworfene ἀγαπητοί (*HomPs* 11; 13).

⁵⁹ Die beiläufige Erwähnung des Valentin in *HomPs* 10 (vgl. auch τεχναζόμενος mit ἐντέχνῳ *HomPs* 1) bildet da nur eine scheinbare Ausnahme. Das Wortfeld „Häresie“ klingt nicht weiter an; vgl. auch Anm. 28.

⁶⁰ Dazu gehören neben den Anspielungen auf Gen 3 z.B. ἀπάτη/ἀπατηλός, πιθανότης, πλάνη/πλάνος, ἡδονή, ἄνθρωπος, aber auch δύναμις (freilich auch in *HomPs* 12). Nahezu jedes Motiv oder Stichwort von *HomPs* 1 wird in den späteren Rahmenteilern aufgegriffen. Die in *HomPs* 17 (Zusammenfassung) und 1 (Einleitung) beherrschenden Wortfelder (z.B. Derivate von δεικνύναι, μανθάνειν, γινώσκειν, διδάσκειν, ferner ἀκροαταί, δόξα, ἀπάτη, φόβος) werden auch in *HomPs* 8 aufgegriffen, wo sich Hippolyt von seinen Gegnern absetzt. Weitere semantische Beobachtungen s. Anm. 62.

⁶¹ προκειμένα *HomPs* 2; 9; ἀποδεικνύναι/ἀπόδειξις *HomPs* 8; 18; 20.

⁶² Bei aller Deutlichkeit der semantischen und textpragmatischen Unterscheidung von Rahmen- und Hauptteilen bildet allerdings *HomPs* 17(f) in theologischer und anthropologischer Synthese erst die methodologische Basis der Psalmendeutung, die die Hauptteile ausführen; mit diesen ist diese Zusammenfassung durch die Stichwörter πίστις/πιστεύειν (*HomPs* 7; 9; 17), μυστήριον (*HomPs* 3; 7; 14; 17; 18), κηρύσσειν (*HomPs* 11; 17; 19) und ἐπιγινώσκειν (*HomPs* 9; 11; 18) verbunden (und teilweise zugleich von ihnen unterschieden: μυστήριον steht dort immer im Singular; in 17f im Plural). Die übrige, unten im Zusammenhang der Dimensionen der Schrift und ihrer Auslegung (3.2.4) noch zu behandelnde umfangreiche exegetische Terminologie ist ausschließlich in den Hauptteilen belegt (μυστικῶς σημαίνειν [*HomPs* 15]; σημαίνειν [*HomPs* 3; 6; 9; 10; 15; 16; 20]; δεικνύναι [*HomPs* 6; 14; 15]; ἐνδεικνύναι [*HomPs* 14]; μαρτυρεῖν [*HomPs* 14; 15]; δηλοῦν [*HomPs* 15; 19]; καταγγέλλειν [*HomPs* 20]; ferner θεωρεῖν [*HomPs* 3; 7; vgl. auch 12] und ὁρᾶν [*HomPs* 11]). (παρὰ-)λαμβάνειν ist wiederum in ähnlicher Funktion für *HomPs* 17f charakteristisch.

⁶³ Die Stichwörter προφήτης/προφητεύειν (*HomPs* 3 [2x]; 5 [2x]; 12 [3x]; 19) und πνεῦμα (*HomPs* 3 [3x]; 4 [3x]; 5; 9 [2x]; 12 [2x]; 19) verbinden alle Hauptteile – und nur

Eigentlich geht es überhaupt nur um ein Thema: die Psalmenüberschriften und ihre Funktion im inspirierten Psalter. Hippolyt problematisiert die Psalmtitle in drei Schritten: zuerst diskutiert er die Verfasseramen; dann legt er inhaltliche Angaben aus. Die Rückfrage nach den Psalmen ohne Überschrift ist die logische Abrundung des Themas, zumal ja zuvor die These aufgestellt wurde, die Psalmenüberschriften seien „nötig“⁶⁴.

Inhaltlich handelt es sich also beim dritten Hauptteil (*HomPs* 19f) nicht in erster Linie um einen Kommentar zu den zuvor vorgetragenen Psalmen 1–2. Sie werden überhaupt nicht weiter inhaltlich ausgelegt, sondern erklärtermaßen nur unter Rücksicht auf ihre kanonische Stellung und den Umstand, daß sie keine Überschrift tragen, behandelt⁶⁵. Auch wenn der gedankliche Abschluß *HomPs* 17 und der Neueinsatz *HomPs* 18 eine gewisse Zäsur markieren,⁶⁶ stellt *HomPs* 18–20 m.E. also nicht den „Anfang eines Kommentars“⁶⁷ dar, dem unmittelbar die Auslegung weiterer Psalmen folgt⁶⁸. Sie fügen sich vielmehr schlüssig in den vorausgehenden Argumentationsgang des ganzen Textes ein. Die Gattungsbestimmung bleibt also ein wenig ambivalent: „notre *homélie* est justement un prologue à une exégèse des psaumes“ und „le premier *Prologue au Psautier*“ connu.“⁶⁹

diese (Ausnahme: πνεῦμα in *HomPs* 17). Hippolyt legt Wert darauf, daß David und die Hagiographen des Psalters πνεύματι ἁγίῳ κινούμενοι sind (*HomPs* 4; 9); genauso sind die Propheten μέτοχοι πνεύματος ἁγίου (*HomPs* 12). Für RONDEAU, *Les polémiques* (wie Anm. 6), ist dieser Umstand entscheidend bei der Suche nach der Identität der bekämpften Häretiker.

⁶⁴ Vgl. Anm. 42.

⁶⁵ Vgl. ausdrücklich τὴν αἰτίαν διηγῆσθαι δεῖ πρώτων τυγχανόντων. Οὗτοι πρῶτοι ψαλμοὶ ἀνεπίγραφοί εἰσι (*HomPs* 18f).

⁶⁶ Ähnliche strukturierende Elemente gliedern auch sonst den Gedankengang des Predigers, vgl. Anm. 61.

⁶⁷ Vgl. z.B. das MERCATI-Zitat von Anm. 56, ferner RICHARD (wie Anm. 9), 539.

⁶⁸ Damit wird selbstverständlich nicht grundsätzlich die Möglichkeit ausgeschlossen, daß der ganze erhaltene Text von *HomPs* dem Prolog eines Psalmenkommentars bzw. einer Predigtserie entstammen könnte (die Existenz eines solchen Kommentars wurde allerdings schon durch ACHELIS, wie Anm. 7, 125f, bezweifelt; vgl. zuletzt RONDEAU, *Les commentaires*, wie Anm. 7, 1, 43). So behandeln z.B. Basilius (PG 29, 209–213) oder Ambrosius (Hg. M. PETSCHENIG; CSEL 64/6, 3–10) in ihren Homilien zu Ps 1 zunächst einmal grundsätzliche Fragen des Psalters, seiner Verfasser und Gattungen etc., die sonst in Prologen über den ganzen Psalter problematisiert werden. Zu letzteren vor dem Hintergrund der Topik der antiken Kommentarprologe vgl. C. SCHÄUBLIN, *Untersuchungen zu Methode und Herkunft der antiochenischen Exegese*. (Theoph. 23), Köln 1974, 66–73.

⁶⁹ RONDEAU, *Les polémiques* (wie Anm. 6), 15; Hervorhebungen H.B.

Schließlich läßt sich in der Überlieferungsgeschichte eine klare Tendenz feststellen, die diese Beobachtungen bestätigt: Es war eine fundamentale Weichenstellung in der Überlieferung der Homilie, sie in die Prologe der Psalmenkatenen aufzunehmen. Dabei ist nicht auszuschließen, daß schon die griechischen Katenisten Passagen, in denen sich Hippolyt auf den konkreten Anlaß der Homilie und auf seine häretischen Gegner bezogen hatte, nicht vollständig überliefert haben.⁷⁰ Ihre syrischen Kollegen – oder vielleicht eher die Kompilatoren der griechischen Katene, welche dann übersetzt wurde –⁷¹ eliminierten diese Teile gänzlich. Damit ging der ursprüngliche Redecharakter des Textes endgültig verloren; übrig blieb eben ein Psalterprolog⁷².

2 Übersetzung⁷³

Einleitung: Anlaß und Thema der Homilie

1 Es wurde notwendig⁷⁴, Geliebte, daß wir aufweisen, was die (Geistes-)Kraft (δύναμις) der Psalmen ist, und zwar ohne daß man einen einzelnen Psalm (heraus)bricht⁷⁵ zum Betrug der Seele, und auch ohne daß man den Irrtum einer

⁷⁰ Bezeichnend ist, daß Lakunen nur für den Rahmen angenommen werden; vgl. Anm. 20.

⁷¹ Vgl. o. Anm. 16, gegen ACHELIS (wie Anm. 7), 131.

⁷² Vgl. denn auch die Überschriften der syrischen Überlieferung: „Geschichtliches über die Psalmen“ bzw. „Scholion über die Trennung der Psalmen“ (GCS 1/2, 127).

⁷³ Die Übersetzung versucht, eng am griechischen Text zu bleiben, gelegentlich auch auf Kosten des deutschen Stils. Zur rascheren Orientierung werden Zwischentitel erstellt. Die Zählung der Abschnitte folgt der Edition durch NAUTIN, *Le dossier* (wie Anm. 7), 167–183; deren Paginierung wird in [] eckigen Klammern eingefügt. Die Nachweise biblischer Zitate und Anspielungen (immer LXX) waren gelegentlich zu korrigieren und wurden vielfach ergänzt. Die Wiedergabe biblischer Eigennamen richtet sich nach den Loccumer Richtlinien und der Einheitsübersetzung. Ich danke Frau Univ.-Lekt. Mag. I. Klein für die Durchsicht der Übersetzung.

⁷⁴ Andere Lesart: „es ist notwendig“ Ἀνάγκην ἔχομεν statt ἔσχομεν).

⁷⁵ Der Satz ist schwer zu verstehen. NAUTIN, *Le dossier* (wie Anm. 7), 166, Anm. 2, interpretiert die Wendung οὐχ ἐνὸς ψαλμοῦ κλωμένου (der einzige Beleg für κλᾶν in *HomPs*) in Blick auf jene, „qui séparent les psaumes de leurs titres, en disant que ceux-ci ont été ajoutés après coup et qu'ils ne sont pas inspirés.“ RONDEAU, *Les polémiques* (wie Anm. 6), 19–22, schlug aufgrund einer freilich undeutlich lesbaren Moskauer Handschrift [κλ]ονουμένου vor; dagegen wiederum NAUTIN, *L'homélie* (wie Anm. 7), 144f. Vielleicht ist aber zunächst bloß gemeint, daß ein Einzelsalm aus dem Kontext isoliert wird – was nicht ausschließt, daß genau das Anlaß zur im folgenden genannten und widerlegten häretischen Auffassung über seine inspirierte Qualität ist. Hippolyt begegnet dieser Häresie ja nach einer allgemeinen Darlegung über den Psalter als ganzen unter anderem gerade mit einer Interpretation zweier Psalmen im (kanonischen) Zusammenhang ihrer numerischen Reihenfolge.

neuen Häresie annimmt. Der immerdar boshafte Teufel nämlich, der seine ursprüngliche⁷⁶ Feindschaft⁷⁷ gegen den Menschen dadurch einführt, daß der Irrtum wahr scheint, will den Menschen durch kunstvolle Annehmlichkeit (ἡδονή) zu Tode bringen⁷⁸.

*Erster Hauptteil: Über den Psalter als ganzen
David und die geistgewirkte Entstehung des Psalters*

279 Kommen wir nun zum Gegenstand. David war König von Israel. Dieser (war) König in Jerusalem und zur Herrschaft über die ganze Menge des Volks gekommen, die nach dem Ende Sauls unterworfen worden war. Da er ein gerechter Mann war, auserwählt nach der Verheißung Gottes, wollte er die Bundeslade nach Jerusalem hinaufführen. Sie war nämlich im Haus des Aminadab, seit sie zwanzig Jahre davor von (den Bewohnern von) Aschdod zurückgekehrt war. Er kam also, nahm die Lade, stellte sie auf einen neuen Wagen und versuchte, sie nach Jerusalem zu führen. Nun streckte Usa ungläubig die Hand aus und fiel tödlich verwundet um. David geriet darüber in Furcht und führte die Bundeslade in das Haus des Obed-Edom aus Gat. Und als (sie) nun drei Monate bei ihm (gewesen) war, brachte sie (ihm) Gnade vor Gott. Als David erfahren hatte, daß Obed-Edom gesegnet war, ging er daher wieder hinunter, nahm die Bundeslade wieder aus dem Haus des Obed-Edom, und führte sie nach Jerusalem. Nachdem er sie dort aufgestellt hatte, nahm er den Stamm Levi zur Auslosung⁸⁰ und wählte die vier durch das Los Bezeichneten als Anführer der Sänger aus.

3 Die vier Sänger waren nun Asaf, Heman, Etan und Jedutun; diese begleitete eine Zahl von 288 Sängern. Auch daraufhin zielt nämlich von Anfang an das Mysterium, das zu schauen prophetisch verkündet wurde (τὸ προφητευθὲν θεωρῆσαι μυστήριον), welches nämlich der Geist durch die Sänger [169] bezeichnete und aufwies (σημαινόμενον ἐπεδείκνυε). Jedem Anführer nämlich werden 72 zugeteilt; das war ein Symbol der (Heils-)Ökonomie, die von Anfang an für die ganze Menschheit da war. Zu der Zeit nämlich, als von ungläubigen Männern aus 72 Völkern gleicher Sprache ein Turm gebaut worden war, erhob sich ein gerechter Zorn gegen sie, und es vollzog sich eine Aufteilung der Sprachen⁸¹. Sie wurden nun durch den Mangel an Einklang der Sprache zerstreut und zogen davon, vom Geist vertrieben. Es waren nämlich aus Ham 32, aus Sem 25, aus Jafet 15,

⁷⁶ Variante: seine Feindschaft von Anfang an; vgl. Joh 8,44; 1 Joh 3,8.

⁷⁷ Gen 3,15.

⁷⁸ Das semantische Feld „Teufel – Täuschung/Betrug – Tod“ (in deutendem Rückgriff auf Gen 3) wird schon in neutestamentlicher Paränese mit doktrinärem Irrtum bzw. Häretikern in Verbindung gebracht, vgl. 2 Thess 2.

⁷⁹ Zum Stoff von *HomPs* 2 vgl. 2 Sam 6,3–13 und 1 Chr 15.

⁸⁰ εἰς κλῆρον λαβὼν τὴν φυλὴν Λευὶ; andere Übersetzungsmöglichkeit – aufgrund des anschließenden Rückbezugs von κληρωθέντας eher unwahrscheinlich –: „nahm er den Stamm Levi als Dienstgrad“.

⁸¹ Vgl. Gen 11,1–9.

zusammen 72 (Völker)⁸². Deren volle Zahl versuchte nun der selige David, durch den Geist (veranlaßt), aufzustellen, und er maß jedem Anführer der Sänger 72 Männer zu für das Loblied für Gott (ὕμνος θεῷ) – als Prophetie dafür, daß in den letzten Zeiten jede Zunge⁸³ Gott verherrlichen würde.

4 Diese nun stellten sich vor dem Heiligtum auf und lobten Gott, der eine mit Zimbelen, ein anderer mit dem Psalterion, dieser mit der Leier, jener mit der Zither, ein anderer mit dem Horn, das er erhob, da das Horn des Herrn erhoben war⁸⁴. In ihrer Mitte stand David, selbst der Anführer der Anführer der Sänger, und er hielt das Psalterion in der Hand; jenen aber folgte die Menge. Jeder sang nun, vom Heiligen Geist bewegt, Loblieder auf Gott (πνεύματι ἁγίῳ κινούμενος ὑμνεῖ τὸν θεόν). Sooft also der Geist über den seligen Asaf kam (ἐσκήριτα), hielten sie alle Stille und unterwarfen sich einer Zeit der Ruhe (καὶ ὥς εἰρηνικῶς), bereitet durch den Geist. Dann fielen sie immer wieder zur Begleitung dessen, der zum Loblied auf Gott psallierte, mit dem Ruf „Halleluja“ ein (ὑπεφώνουν δὲ ἀκολουθῶς τῷ ψάλλοντι), was aus der hebräischen Sprache ins Griechische übersetzt bedeutet: Wir wollen Gott, der (wahrhaft) ist, loben (Αἰνέσομεν τῷ ὄντι θεῷ).

5 Nun hörten alle zu. Solange nun der Geist über den ersten kam und auf ihn übersprang, pausierten die anderen; solange aber über einen anderen, waren wiederum diese still. Diesen Gedanken (λόγος) gebrauchte der Apostel Paulus, als er die Gemeindeversammlung (ἐκκλησίᾳ) wohlgegründet einrichten wollte, auf die (selbe) Weise, wie sich am Anfang Israel in guter Ordnung betrug; er lehrte folgendermaßen: „Wenn einem eine Offenbarung zuteil wird, soll der andere schweigen. So könnt ihr alle nacheinander prophetisch reden; die Geister der Propheten sind nämlich den Propheten unterworfen.“⁸⁵ [171]

Das Problem der verschiedenen Verfasserangaben

6 Im ganzen werden nun 150 Psalmen überliefert. Manche meinen also – sie lesen nicht gründlich –, daß diese alle vom seligen David seien. Das wird nicht angezeigt (σημαίνεται). Alle werden zwar auf David zurückgeführt (ἀναφέρονται τοῦ Δαυὶδ)⁸⁶, in den Überschriften aber wird aufgewiesen, welcher Psalm von wem ist. Ich habe gesagt, daß vier Anführer der Sänger ausgewählt wurden, und 288, die sie begleiten. Diesen vier Anführern entsprechen nun die Psalmen, wie die Überschriften selbst lehren. Wenn (eine) also sagt „Ein Psalm für die Söhne Korachs“, dann sprachen Asaf und Heman⁸⁷; wenn sie spricht „Ein Psalm des Asaf“, sprach Asaf

⁸² Vgl. Gen 10,1–32.

⁸³ Jes 45,23 zitiert in Röm 14,11; vgl. Phil 2,10; vgl. ferner Jdt 3,8; Jes 66,18.

⁸⁴ Die Formulierung klingt geradezu biblizistisch; daß das Horn YHWHs bzw. Gottes erhoben sei, wird in der Schrift aber nirgends gesagt.

⁸⁵ Vgl. 1 Kor 14,30–32.

⁸⁶ ἀναφέρονται mit Genetiv ist schwierig zu übersetzen. NAUTIN, Le dossier (wie Anm. 7), 170 übersetzt „sont attribués à“; Vgl. ferner G.W.H. LAMPE, PGL, 127 „have reference to“; vgl. H.G. LIDDELL / R. SCOTT, A Greek-English Lexicon. Oxford⁹1940; repr. 1966, 125.

⁸⁷ εἶπεν nach allen Mss. NAUTIN, Le dossier (wie Anm. 7), 171, konjiziert εἶπαν.

selbst; wenn sie spricht „Ein Psalm des Jedutun“, psalliert Jedutun selbst; wenn sie spricht „Von David“, war David selbst es, der (den Psalm) sagte; wenn sie aber sagt „Für David“, wird er von einem anderen auf David hin gesprochen.

7 Es sind nun im ganzen 150, davon sind 72 für David, 9 von David, 12 für Asaf, 12 für die Söhne Korachs, 1 für Jedutun, 1 für Etam, 1 für Salomo, 2 für Haggai und Sacharja, 39 ohne Überschrift und 1 von Mose, zusammen 150. Man muß also das Mysterium betrachten, mit welcher Begründung (τίνι λόγῳ) (der Psalter) auf David zurückgeführt wird (ἀναφέρεται εἰς τὸν Δαυίδ)⁸⁸, obwohl da verschiedene Sänger waren und nicht alle Psalmen von David sind. Und das werden wir nicht übergehen. Deswegen wurde (der Psalter so) überschrieben, weil jener (David) verursachte, daß das (der Psalter) existiert. Er (David) hat ja die Sänger ausgewählt. Da er also die Ursache war, wurde er dieser Ehre gewürdigt, daß alles, was die Sänger sprachen, David zugerechnet wurde. Wir werden aber auch noch andere Zeugnisse hinzufügen. Ein Buch wird auf Ester zurückgeführt. Ester vollführte zwar nur eine Sache, Mordechai hingegen viele, und (dennoch) ist das Buch nicht „Mordechai“, sondern „Ester“ überschrieben. Das ist dadurch begründet, daß sie, als sie Königin war, ihr Leben für die Auslösung der Söhne Israels, die damals verfolgt wurden völlig auslieferte; und für diese Wohltat und weil sie das Vertrauen auf Gott hatte, beschloß man, die Urheberin des Werkes mit dieser Ehre zu ehren. Deshalb wurde (das Buch) „Ester“ überschrieben. Auf die Weise, wie ein Buch auf sie zurückgeführt wurde, da sie zur Ursache der Rettung wurde, auf solche selbe Weise (verhält es sich) also auch bei David, der zur Ursache für diesen Lobpreis für Gott (τῆς δοξολογίας ταύτης τῆς εἰς τὸν θεόν) wurde: das Buch wurde auf ihn zurückgeführt.

Zwischenbemerkung: Auseinandersetzung mit den Gegnern⁸⁹

8 Das verhält sich so gemäß dem historischen Aufweis⁹⁰. [173] Nun sollen aufstehen⁹¹, die sich selber gelehrsam nennen und sollen nicht wagen zu lobsingend, sondern sie sollen gezwungen sein zu sagen:

- Aber, sagen sie, du hast es studiert von Jugend auf.
- Warum nun nicht⁹² auch du. Unternimm nicht, etwas zu sagen, was du nicht verstehst, weil du es nicht gelernt hast. Denn die Verlegenheit, nichts zu wissen, und der Versuch, zu lehren, was man nicht gelernt hat, zwingt dazu, Täuschung zu schaffen zum Betrug derer, die es hören, um der eitlen (Selbst-)Verherrlichung

⁸⁸ Vgl. Anm. 86; NAUTIN, Le dossier (wie Anm. 7), 170, übersetzt hier „attribué à David“.

⁸⁹ Der Text ist schwer bis nicht verständlich; es wurden Lakunen angenommen (s. Anm. 20); NAUTIN sah sich zu einer Konjektur veranlaßt (s. Anm. 92).

⁹⁰ Zwei Verstehensmöglichkeiten des κατὰ τὴν ἱστορίαν τὴν ἀποδεδειγμένην: entweder nimmt der Prediger wie am Anfang von *HomPs* 18 Bezug auf seinen eigenen Aufweis (über die Geschichte), oder (mit NAUTIN, Le dossier, wie Anm. 7, 170, Anm. 2) die Geschichte selbst ist wird als bezeugende verstanden.

⁹¹ παρέστωσαν; Übersetzungsvariante: „(ihre Position) darlegen/beweisen“.

⁹² Konjiziert durch NAUTIN.

willen. Wenn aber Furcht da wäre, würdest du zuerst studieren und lernen, damit du gut lehren kannst.

Zweiter Hauptteil:

Die geistgewirkte Bedeutung einzelner Überschriften

9 Kehren wir zum Gegenstand zurück. Es gibt nämlich unterschiedliche Überschriften (ἐπιγραφαί) für die Psalmen. Diese Überschriften dürfte man nicht beiläufig erwähnen, sondern mit allem Eifer, der für die Zuhörer unentbehrlich ist. Wenn nämlich (eine) sagt: „Ein Psalm für die Erbin“⁹³, liegt die Überschrift nicht unnütz vor – das sei ferne! –, sondern es muß so eingerichtet werden (καταρτιζέσθω), damit geglaubt werde, was auch über den Sohn gesagt wird. „Ein Psalm“, sagt sie, „über die Erbin“; es heißt: „Vernimm meine Worte, Herr; höre mein Schreien, achte auf die Stimme meines Flehens, mein König und mein Gott.“⁹⁴ Wen nun bezeichnet sie als Erbin, außer eben die Kirche, die als Herrn und König Christus (an)erkannt hat, den sie anruft und sagt: „Deshalb haben dich die Mädchen lieb gewonnen, sie zogen dich (an sich)“⁹⁵? Sie nämlich ist nun die Erbin. Also hat der Verfasser (γραμματοεὺς) in rechter Weise, vom Geist bewegt, diesen Titel (προγραφή) gemacht, durch welchen Titel das, was folgt, in rechter Weise durch den Geist bezeichnet wird. Denn sie ist die Erbin, sie ist es, die den Herrn und König anerkannt hat, wie [175] es in einem anderen Psalm heißt: „Höre, Tochter, und sieh, und neige dein Ohr, und vergiß dein Volk und dein Vaterhaus, und begehren wird der König deine Schönheit, denn er ist dein Herr, und du wirst ihn verehren“⁹⁶. Diese ist die Erbin und die, die Christus anbetet.

10 Ein anderer Titel (προγραφή): „Ein Psalm über die Ogdoe/Achte/Oktav“⁹⁷. (Über) welche? Er sagt nicht „(über die) Ogdoas/Achtheit“, wie Valentinus gekünstelt auslegen (λέγειν) will, sondern „über die Achte“; „die achte“ heißt aber der Tag (ἡμέρα, feminin!) des Gerichtes. Daß der Wortlaut aber das Gericht bezeichnet, lehrt der Psalm: „Herr, überführe mich nicht in deiner Glut, und züchtige mich nicht in deinem Zorn.“⁹⁸

11 Eine weitere Überschrift: „Ein Psalm über das Verborgene des Sohnes“⁹⁹. Wir müssen nun auf dieselbe Weise, wie wir jenes erkannt haben, auch dieses¹⁰⁰ über den Sohn erkennen. „Ein Psalm“, heißt es nämlich, „über das Verborgene des Sohnes. Ich werde dir bekennen/dich preisen (ἐξομολογήσομαί σοι), Herr, in meinem ganzen Herzen; verkünden werde ich deine Wunder.“¹⁰¹ Wer war es, der den Vater pries, wenn nicht der, der mit Freimut rief und sprach: „Ich preise dich,

⁹³ Ps 5,1.

⁹⁴ Ps 5,1–3.

⁹⁵ Hld 1,3f.

⁹⁶ Vgl. Ps 44 (45) 11–13.

⁹⁷ Ps 6,1. Zur Deutung von Ogdoe und Ogdoas s.u. 3.2.2.b).

⁹⁸ Ps 6,2.

⁹⁹ Ps 9,1.

¹⁰⁰ ταῦτα durch NAUTIN, Le dossier (wie Anm. 7), 175, konjiziert; Mss.: τὰ.

¹⁰¹ Vgl. Ps 9,1f.

Vater, Herr des Himmels und der Erde, weil du dieses vor den Weisen und Einsichtigen verborgen und es den Unmündigen geoffenbart hast. Ja, Vater, denn so geschah Wohlgefallen vor dir“¹⁰². Wir sehen nun, Geliebte, den Sohn Gottes verkündet.

12 Wieder eine andere Überschrift: „Ein Psalm über die Keltern“¹⁰³. Was mögen das für Keltern sein, wenn nicht die seligen Propheten? Auf dieselbe Weise nämlich, wie die Kelter aus der ausgepreßten Traube den Most (γλεῦκος) aufnimmt und faßt, und (dieser) in ihr, von selbst aufwallend, zu stürmen beginnt, auf diese (selbe) Weise strömt auch in den Propheten der Heilige Geist über, da Christus wie eine Traube ausgepreßt wurde, und, [177] stürmend wie Most, „erfreut er das Herz“¹⁰⁴. Daß es sich so verhält, ist zu sehen (θεωρῆσαι): der Titel bringt den Psalm zum Vorschein (τὸν ψαλμὸν δείκνυσσι), und der Psalm die (Geistes-)Kraft der auslegenden Worte (τὴν δύναμιν τῶν ἐρμηνευμάτων)¹⁰⁵. Es heißt nämlich gleich danach: „Aus dem Mund von Unkundigen und Säuglingen hast du dir Lob bereitet“¹⁰⁶. Christus aber sagt, „daß du (es) unkundigen“ Säuglingen „geoffenbart hast“¹⁰⁷. (Damit) sagt (bzw. meint [λέγει]) er: den Propheten, die, teilhabend am Heiligen Geist, gleichsam unkundig und weit vom Bösen entfernt, das gute Lehrhaus der Gnade aufgebaut haben. Über sie wiederum psallierte auf gehörige Weise David.

13 Bei einem anderen (Psalm) wiederum steht die Überschrift „Ein Psalm der Einsicht“¹⁰⁸. Was aber „der Einsicht“ heißen will, war das: Einsehen ist nämlich folgendes, Geliebte: (den) sündigen Taten zu entsagen, Gott zu bekennen (ἐξομολογήσασθαι θεῷ), zuerst die Sünden zu sagen, damit du gerechtfertigt werdest. Daß der Titel aber den Nachlaß der Sünde meint, unterstützt, was im folgenden gesagt wird: „Glücklich, deren Übertretungen nachgelassen wurden, und deren Sünden bedeckt wurden; glücklich der Mann, dem der Herr die Sünde nicht anrechnet.“¹⁰⁹

14 Wieder ein anderer Titel: „Ein Psalm der Aufstiege“¹¹⁰. Was will das sagen? Welcher Aufstiege? Etwa der aus Steinen erbauten des Heiligtums? Keineswegs. „Aufstiege“ meint vielmehr die Kleriker. Diese Kleriker, die Nachfolger der Väter sind, (und) die auf die Heilswirklichkeit des Lobgesangs hinweisen (μυστήριον

¹⁰² Lk 10,21 bzw. eine davon beeinflusste, breit belegte Lesart von Mt 11,25f.

¹⁰³ Ps 8,1.

¹⁰⁴ Ps 103 (104) 15.

¹⁰⁵ NAUTIN, Le dossier (wie Anm. 7), 176, übersetzt „le psaume montre le sens des mots à expliquer.“ Zum Begriff der δύναμις vgl. Anm. 25; hier ist zu ergänzen, daß δύναμις in profan-philologischem Zusammenhang auch schlicht „Bedeutung“ meinen kann.

¹⁰⁶ Ps 8,3.

¹⁰⁷ Mt 11,25par. Die θηλάζοντες sind aus dem Psalm in das Zitat gerutscht; von ihnen ist im NT nur Mt 21,16 (ausdrückliches Zitat von Ps 8,3) die Rede.

¹⁰⁸ Ps 31 (32) 1.

¹⁰⁹ Ps 31 (32) 1f.

¹¹⁰ Vgl. die Überschriften der „Wallfahrtspsalmen“ Ps 119 (120) – 133 (134).

δοξολογίας ἐνδεικνύμενοι)¹¹¹, singen Loblieder auf Gott (ὑμνοῦσι τὸν θεόν). Daß es sich aber so verhält, wird das (Psalm)wort bezeugen: „Wenn nicht der Herr das Haus baut, mühten sich die Bauleute vergeblich.“¹¹² Daß (der Text) aber zurecht mit den „Aufstiegen“ (ἀναβαθμοί) Kleriker meint (λέγει), das weist auch der Apostel [179] klar auf, wo er sagt: „Die nämlich gut gedient haben, erlangen für sich einen guten Rang (βαθμός).“¹¹³

15 Bei einem anderen (Psalm) steht die Überschrift „Zur (Säulen- bzw. Grabes-)Inschrift“ (Στηλογραφίαν)¹¹⁴. Das offenbart nun eben das, was durch die heiligen Schriften aufgewiesen wird: Einen Grabstein gibt es jedenfalls zum Andenken an einen Verstorbenen. „Zur (Säulen- bzw. Grabes-)Inschrift“ also zum Gedächtnis des Begrabenen, das bezeichnet wiederum den Heilszusammenhang (μυστικῶς σημαίνει) zu Tod und Auferstehung Christi. Daß es sich so verhält, wird mir die Überschrift¹¹⁵ bezeugen. Der Psalm selbst enthält nämlich folgendes: „Ich hatte den Herrn vor Augen, zu meiner Rechten stehend durch alle (Zeit), damit ich nicht schwanke. Darum wurde mein Herz froh, und meine Zunge begann zu jubeln. Denn zudem wird auch mein Fleisch in Hoffnung wohnen; denn du wirst meine Seele nicht in den Hades preisgeben, noch wirst du geben, daß dein Heiliger Verwesung sehe. Du hast mich Wege der Gerechtigkeit geführt; du wirst mich mit Freude erfüllen vor deinem Angesicht.“¹¹⁶ Demnach wird nun die (Säulen- bzw. Grabes-)Inschrift vom Vater zugefügt¹¹⁷, zum Gedächtnis dessen, der auferstehen soll, damit er, nachdem er das ganze Erbe vom Vater erworben hat, zu Recht Herr über (alle[s]) im Himmel, auf der Erde und unter der Erde (sei).

16 Und bei einem anderen (Psalm steht) wiederum „Ein Psalm für den Geliebten“¹¹⁸. Wer nun sollte der Geliebte anderer sein als der Knecht (παῖς) Gottes,¹¹⁹ der Logos,¹²⁰ der „vor dem Morgenstern“¹²¹ Gezeugte, durch den der

¹¹¹ Andere Übersetzungsmöglichkeit: „darstellen“ im Sinn von „verwirklichen“; vgl. NAUTIN, Le dossier (wie Anm. 7), 176, „manifestant“. Das μυστήριον δοξολογίας liegt jedenfalls auf der Ebene des Typos, das ὑμνοῦσι τὸν θεόν auf der Ebene des Antitypos.

¹¹² Ps 126 (127) 1.

¹¹³ 1 Tim 3,13.

¹¹⁴ Ps 15 (16) 1.

¹¹⁵ Nach Mss. προγραφῆ; NAUTIN, Le dossier (wie Anm. 7), 179, konjiziert γραφῆ.

¹¹⁶ Vgl. Ps 15 (16) 8–11.

¹¹⁷ NAUTIN, Le dossier (wie Anm. 7), 179, schlägt ohne ersichtlichen Grund (Homoioteleuton in einem der Manuskripte?) die Streichung von παρὰ πατρός προσγίνεται vor und fügt γίνηται nach dem zweiten παρὰ πατρός ein.

¹¹⁸ Ps 44 (45) 1.

¹¹⁹ Vgl. Mt 12,18 < Jes 42,1; Apg 3,13.26; 4,27.30. Zur Assoziation vom „Geliebten“ und „Knecht“ s.u. 3.2.2.b). Hier und bei weiteren biblischen Referenzen zu den christologischen Titeln ist zu bedenken, daß diese aus der Christologie des 2./3. Jahrhunderts, nicht direkt aus der des Neuen Testaments zu verstehen sind.

¹²⁰ Joh-Prolog; vgl. ferner Offb 19,13.

¹²¹ Ps 109 (110) 3.

Vater das All gemacht hat?¹²² Dieser ist der Geliebte, über den der ausruft, der vom Himmel her sagt: „Dieser ist mein geliebter Sohn, an dem ich Gefallen gefunden habe; (auf) diesen hört“¹²³. Daß die Schrift das bezeichnet und deswegen sagt „der Geliebte ist dieser“¹²⁴, ruft der Psalm aus und sagt: „Mein Herz hat einen guten Logos hervorgebracht“¹²⁵.

Paränetische Zusammenfassung und Ermunterung

17 Da also diese Begriffe gebührend verkündet sind und die entsprechende Lehre mit Glauben gehört wird, mußten wir,¹²⁶ die Hörer, getragen von Gottesfurcht, uns (diese Begriffe) im Glauben aneignen (παράλαμβάνειν), nicht jedoch auf betrügerische Worte achten, sondern der (Geistes-)Kraft der Schriften nachspüren (ἀκολουθεῖν). Denn jeder Schüler Christi steht fest, voll der Furcht und Liebe, [181] im Schauer vor den mit Herrlichkeit gesagten Mysterien Gottes (φρίσσων τὰ μετὰ δόξης λεγόμενα θεοῦ μυστήρια)¹²⁷. Und dann schwingt er sich schon zu den Himmeln auf und verbirgt sich dort¹²⁸; er wird nicht durch Genuß (ἡδονή) auf die Erde niedergeworfen, sondern durch Liebe in den Himmel erhöht. Man muß nämlich die Seele durch den Geist¹²⁹ beflügeln, damit sie sich zugleich mit dem Leib aufzuschwingen vermag. Wird aber alles nach unten getragen, geht es sofort zugrunde. Auf der Erde stellt nämlich unmerklich der nach, der Macht hat, in die Ferse¹³⁰ zu beißen. Doch vom Himmel her ist der Logos gegenwärtig, der sich eifrig bemüht, den Menschen aus der tiefsten Tiefe aufzuerwecken (ἀνεγείρειν), über den (die Schrift) ausruft und sagt: „Ein Mensch, Aufgang heißt sein Name, und er wird von unten her aufgehen“¹³¹. Dieser ist aus der tiefsten Tiefe in die Höhe aufgegangen, damit wir, indem wir alle dorthin eilen und auf das Wort der Wahrheit achten, in die Höhe hinaufkommen, wo Christus zur Rechten des Vaters ist¹³². Also

¹²² Vgl. Kol 1,16.

¹²³ Mt 17,5 (dort ἐν ᾧ statt εἰς ὃν – vgl. 2 Petr 1,17 –; αὐτοῦ statt τούτου „ihn hört“); vgl. Mt 3,17.

¹²⁴ Durch *pendens*-Stellung wird hier die Betonung auf die ἀγαπητός-Prädikation gelegt.

¹²⁵ Ps 44 (45) 2 wird hier offensichtlich als Allegorie der Relation Gott-Logos verstanden; auch NAUTIN hebt „Verbe“ durch Apostrophierung und Großschreibung hervor.

¹²⁶ ἀνάγκην ἔσχομεν, vgl. die Eröffnung von *HomPs* 1.

¹²⁷ Übersetzungsvarianten: vor den Mysterien Gottes, die sich mit Herrlichkeit zeigen / die mit Herrlichkeit aufgefaßt werden.

¹²⁸ κρύπτει ἐκεῖ: Textkonjektur durch NAUTIN. Mss.: κρύπτειν ἐκείνους.

¹²⁹ Ob es sich hier um den Geist des Menschen oder den göttlichen Geist handelt, ist nicht eindeutig zu entscheiden; NAUTIN, Le dossier (wie Anm. 7), 180, insinuiert durch Großschreibung des „Esprit“ letztere Deutung. πνεῦμα im Sinn des Heiligen Geistes ist bei Hippolyt mit verschiedenen Präpositionen belegt (διὰ [*HomPs* 3; 18], ὑπό [*HomPs* 3; 9] und eben hier mit ἐκ).

¹³⁰ Vgl. Gen 3,15.

¹³¹ Sach 6,12.

¹³² Vgl. Ps 109 (110) 1 in seiner neutestamentlichen Rezeption.

wollen wir nun der Wahrheit folgen und die täuschende Überredung der Menschen meiden; ergreifen wir die (Geistes-)Kraft des Logos¹³³!

Überleitung

18 Das war nun der Aufweis über alle Psalmen. Wir haben gründlich zur Kenntnis genommen, daß ihre Überschriften notwendig sind, und daß sie durch den Heiligen Geist bereitet sind. Wir haben auch ihre Mysterien gründlich zur Kenntnis genommen. Schreiten wir fort zu den Texten, die vorgelesen wurden. Zwei Psalmen sind uns vorgelesen worden; es ist nötig, den Grund eingehend zu erklären (διηγῆσασθαι), warum diese sich als die ersten finden. [183]

Dritter Hauptteil: Die Psalmen ohne Titel

19 Diese ersten Psalmen haben keine Überschrift; der erste offenbart seinen¹³⁴ Ursprung (γένεσις), der zweite das Leiden. Und es war nicht notwendig, sie mit einer Überschrift zu versehen, wo doch durch alle Propheten der Logos selbst als Anfang/Ursprung (ἀρχή) verkündet wurde. Denn so ruft er aus und sagt: „Ich bin der Anfang/Ursprung und die Vollendung / das Ende (τέλος), und das A und das Ω.“¹³⁵ Da (das) nun schon der selige David im Geist erklärt hat (διηγῆσατο), hatte er nicht nötig, eine Überschrift zu machen.

20 Nach diesem Aufweis wurde ganz klar am Anfang der Knecht Gottes als der Verheißene, wurde der Logos, die Weisheit,¹³⁶ der einziggeborene Sohn¹³⁷ des Vaters dadurch bezeichnet. Es heißt nämlich so: „Glücklich der Mann, der nicht im Rat der Gottlosen ging,“¹³⁸ u.s.w., und: „Warum schnaubten Völker“,¹³⁹ u.s.w.

(Fortsetzung im übernächsten Heft)

¹³³ An dieser Schlüsselstelle von Schriftauslegung und trinitarisch vertiefter mystagogischer Schau klingen beide Dimensionen des λόγος-Begriffs an: das „Wort“ der Schrift (vgl. die δύναμις λόγου in Analogie zur δύναμις γραφῶν vom Anfang des Abschnitts), und der göttliche λόγος, von dem vorausgehend die Rede war.

¹³⁴ NAUTIN, Le dossier (wie Anm. 7), 182, übersetzt interpretierend „la naissance du Christ“; der Text selbst spielt m.E. aber hier bewußt mit einer Zweideutigkeit: es geht sowohl um den Ursprung des Psalters im Mysterium Christi (vgl. a. HomPs 12), als auch umgekehrt darum, daß der erste Psalm einen prophetischen Bezug auf den Ursprung Christi, des göttlichen λόγος, hat, der seinerseits wieder ἀρχή genannt wird.

¹³⁵ Offb 21,6; 22,13.

¹³⁶ Zur bereits neutestamentlich angebahnten (Mt 11,19par; 1 Kor 1,24.30) Identifikation Christi mit der σοφία vgl. H. VON LIPS, Christus als Sophia? Weisheitliche Traditionen in der urchristlichen Christologie. In: Anfänge der Christologie. (FS F. Hahn; Hg. C. BREYTENBACH / H. PAULSEN), Göttingen 1991, 75–95.

¹³⁷ Vgl. Joh 1,18 *varia lectio*; 3,16.18; 1 Joh 4,9.

¹³⁸ Ps 1,1.

¹³⁹ Ps 2,1.

ILONA RIEDEL-SPANGENBERGER

Die Bedeutung der kanonischen Formpflicht für das Sakrament und den Vertrag der Ehe

Aktuelle Fragestellung zum kirchlichen Eherecht

Der Wandel in Kirche und Gesellschaft seit dem II. Vatikanischen Konzil hat bewirkt, aus der Sicht des kirchlichen Eherechts nach der Rechtmäßigkeit und Bedeutung der verschiedenen möglichen Arten der Eheschließung zu fragen. Wer in Deutschland kirchlich heiraten will, muß vorher zivil vor einem Standesbeamten geheiratet haben. Dies wird als eine doppelte Eheschließung empfunden und daran die Frage geknüpft, ob für getaufte Christen nicht die standesamtliche Trauung als Eheschließung ausreicht, so daß man kirchlicherseits auf eine eigene Eheschließungsform für den Abschluß des Ehevertrages verzichten und allein die persönliche Glaubensdisposition für die Begründung des Ehesakramentes ausschlaggebend sein kann. Gefragt wird auch, ob „ungläubige“ Getaufte in jedem Fall das Ehesakrament empfangen, um eine kanonisch gültige Ehe eingehen zu können. Die kanonistische Wissenschaft ist mit diesen Fragen herausgefordert, die konstitutiven Bedingungen für eine kirchlich gültige Ehe neu zu überdenken. Zwei jüngst erschienene Dissertationen¹ aus dem Bereich des kirchlichen Eherechts bedenken diese Fragen. Sie behandeln beide die Entstehung, Bedeutung und Notwendigkeit der Formpflicht für die kirchliche Eheschließung.

Zwei Dissertationen zu demselben Themenkreis

Das Erscheinen von zwei Doktorarbeiten zu demselben Themenkreis galt früher als bange Sorge eines jeden Promovenden, wird allerdings heute kaum noch beanstandet werden, zumal die Forschungslage sich mittlerweile weitaus differenzierter darstellt und unterschiedliche Ansätze für die Bearbeitung eines Themas gewählt werden können. In dieser Weise erschien im Frühjahr 1993 die Dissertation von Sabine Demel mit dem Titel „Kirchliche Trauung – unerlässliche Pflicht für die Ehe des katholischen Christen?“, womit die Autorin an der Theologischen Fakultät der Katholischen Universität Eichstätt zur Doktorin der Theologie promoviert wurde. Kurz darauf publizierte Herwald Janssen seine Dissertation mit dem Thema „Die juristische Form der kanonischen Eheschließung“, womit er den Grad des Doktors der Theologie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Freiburg i. Br. erlangte. Während die Arbeit von Demel 300 Textseiten mit ausführlichen Quellenzitaten und umfangreichem Fußnotenapparat umfaßt,

¹ DEMEL Sabine, *Kirchliche Trauung – unerlässliche Pflicht für die Ehe des katholischen Christen?*, Stuttgart-Berlin-Köln 1993. JANSSEN Herwald, *Die juristische Form der kanonischen Eheschließung*, Egelsbach-Köln-New York 1993.

beschränkt sich Janssen auf 186 Textseiten, wobei er häufig lange fremdsprachige Zitate bringt, die er besser paraphrasiert und vor allem kommentiert hätte. Er faßt lediglich die für das Thema relevante theologische Grundlagenforschung knapp zusammen und begrenzt die Anmerkungen auf die bearbeitete Literatur. Beide Arbeiten befassen sich mit der kirchlichen Eheschließungsform, gehen ihren Ursprüngen nach und erläutern die positiven Rechtsbestimmungen im geltenden kirchlichen Recht. Während Demel auch die Rechtslage im CIC/1917 erläutert, verzichtet Janssen auf ein eigenes Kapitel dazu, berücksichtigt dafür aber stärker die Reformarbeiten für den CIC/1983 und die Rechtslage im CCEO/1990, worauf Demel nur gelegentlich eingeht.

Demel folgt mit ihrer Arbeit einem pastoralen Ansatz, der in seiner Zuspitzung relevant ist vor dem Hintergrund der kirchlichen Lage in Deutschland. Er berührt die Schnittstellen der katholischen Eheschließung, der evangelischen Eheeinsegnung und der zivilen Eheschließung und stellt im Kontext religiöser und konfessioneller Entfremdung, auch eines großen Teils der Katholiken, die Frage nach der Legitimation und Begründung der in Deutschland möglichen verschiedenen Formen der Eheschließung. Der Ansatz von Janssen ist ein positiv-rechtlicher, der darauf ausgerichtet ist, bestimmte juristische Einzelprobleme mit der kanonischen Eheschließungsform zu erläutern, um sowohl die Formpflicht für die Katholiken wie auch den Akt der Eheassistenten zu qualifizieren und aus dieser Perspektive die Zivilehe formpflichtiger Personen zu bewerten.

Reform der kirchlichen Rechtslage

Demel setzt ein mit dem Anliegen, daß sie im Zusammenhang mit der obligatorischen öffentlich beweisbaren Form für jede Art von Eheschließung die „verwirrenden Regelungen der katholischen Kirche einer kritischen Würdigung“ unterziehen will (S. 12) mit dem Ziel, ein Reformmodell für die derzeitige kirchliche Rechtslage vorzustellen.

Vor dem Hintergrund des von ihr als Problem herausgestellten Verhältnisses zwischen Glaubensvollzug und Sakramentenempfang im Fall der Eheschließung von Katholiken zeichnet sie im I. Teil ihrer Arbeit einige historische Wurzeln und theologische Begründungszusammenhänge des Eheschließungsaktes von Christen seit der frühen Kirche bis zum Konzil von Trient nach (S. 14–89). Im II. Teil erläutert sie die positiv-rechtlichen Bestimmungen im CIC/1917 und im geltenden universalkirchlichen Gesetzbuch von 1983 (S. 90–189). Der III. Teil bezieht sich auf das theologisch umstrittene und schon vielfach erörterte Problem des Verhältnisses zwischen Ehevertrag und Ehesakrament (S. 190–264). Im IV. Teil versucht die Verfasserin auf der Grundlage der Verknüpfung von bürgerlicher und kirchlicher Trauung in Deutschland ein Konzept „gestufter Sakramentalität“ zu entwickeln, demzufolge die Zivilehe von Katholiken in formaler Hinsicht als gültige Eheschließung anerkannt werden sollte, die Vollgestalt der sakramentalen Eheschließung und damit die absolute Unauflöslichkeit aber erst durch die kirchliche Trauung zustandekommen dürfe (S. 265–300).

Ein solches Unternehmen ist eine anspruchsvolle Aufgabe für eine Doktordissertation, zumal sich die äußerst differenzierte Quellenlage und Geschichte zu der kirchlichen Eheschließung und ihren Rechtswirkungen als nicht eindeutig interpretierbar erweist, verschiedene Forschungsfelder aus dem Bereich der nichttheologischen Wissenschaften berührt werden, die Belege für eine systematische Lehre von der kirchlichen Eheschließungsform nur gelegentliche Zeugnisse oder Erwähnungen enthalten und nicht zuletzt die gegenseitige Beeinflussung säkularer Eherechtssysteme und der kirchliche Handlungsbedarf für eine eigene Ordnung der Eheschließungsform berücksichtigt werden müssen.

Geschichtliche Entwicklung

Demel stützt sich bei ihren historischen Ausführungen auf bereits geleistete und gesicherte Forschungsarbeit. Sie geht dabei auswahlweise vor und beschränkt sich auf die Zeugnisse, die die Annahme einer Eheliturgie im Zusammenhang mit der Eheschließung von Christen nahelegen. Unter der Überschrift „Das Schweigen über religiöse Hochzeitsriten im Alten und Neuen Testament“ erläutert die Autorin (S. 14–19) die von ihr als wesentlich erachteten Belege für das alt- und neutestamentliche Eheverständnis und kommt zu dem Ergebnis, daß in den alten Kulturen der profane Ehevertrag ohne kultische Riten vollzogen und ein sachlicher Zusammenhang vermieden wurde. Für Exegeten, Orientalisten und jüdische Theologen dürfte sich dieser Sachzusammenhang differenzierter darstellen. Hilfreich wäre für die Autorin gewesen, vor dem Hintergrund der Gepflogenheiten und der verschiedenen Eherechtssysteme im jüdischen, hellenistischen und römischen Kulturkreis die durchaus mit der Eheschließung verbundenen religiösen Handlungen und Deutungen zu bedenken und demgegenüber das spezifisch alttestamentliche Verständnis von der Ehe als Existenzform innerhalb der Heilsgeschichte Gottes sowie das neutestamentliche Verständnis, die Ehe in einer neuen Qualität – in welcher Form sie auch geschlossen sein mag – als verbindliche Verpflichtung vor Christus und seiner Kirche zu leben, herauszustellen. In einer Umwelt, die den Eheabschluß als eine privatrechtliche und sachenrechtliche Angelegenheit mit der Möglichkeit zur Aufhebung des Ehevertrages ansah, galt es aus christlicher Perspektive, die in der Schöpfungsordnung grundlegende Ehe im heilsgeschichtlichen Horizont christlicher Existenz und nach christlichem Ethos zu leben, so daß sich für den Christen die Scheidung der Ehe verbot.

Kirchliche Beteiligung an der Eheschließung von Christen

Für die Frühzeit der Kirche verweist die Verfasserin auf die wenigen bislang bekannten Quellen, die auf die Mitwirkung der Kirche bei der Eheschließung von Christen verweisen (S. 20–34). Die von Ignatius von Antiochien und Tertullian von Karthago überlieferten Zeugnisse sind bis heute singuläre Hinweise auf den bischöflichen Segen und die Feier der Eheschließung im Rahmen eines Gemeindegottesdienstes geblieben, die keinerlei Beweis dafür bieten, daß diese allgemeiner Brauch bei der Eheschließung von Christen waren. Die Verfasserin meint, „zu recht aus dem Schweigen der Zeugnisse dieser Zeit schließen (zu) dürfen, daß (es)

zumindest bis zum 3. Jahrhundert keine für alle Christen übliche, geschweige denn (verbindliche) Eheschließungsform gegeben hat“ (S. 34). Für die Zeit der Patristik nennt die Verfasserin einige Hinweise auf Gebete und Benediktionen, die mit der Eheschließung von Christen verbunden wurden, ihres Erachtens aber noch nicht eine eigene kirchliche Eheschließung begründeten (S. 34–37). Gerade darin liegt aber der Ursprung für das bis heute geltende unterschiedliche Verständnis von der Eheschließung in der östlichen und westlichen Kirche. Im Osten wird die Ekdosis des Priesters zum konstitutiven Element für die in Christus und vor der Kirche geschlossene Ehe (vgl. Gregor v. Nazianz, Johannes Chrysostomus) und nach staatlichem Recht wird unter den byzantinischen Kaisern die kirchliche Ehesegnung zur ehebegründeten Rechtshandlung (vgl. Kaiser Leon III., Ekloge von 726), während im Westen der Bischof durch seine Unterschrift unter den Ehevertrag lediglich die Eheschließung amtlich bezeugte und den Segen Gottes auf die christlichen Eheleute für ihre Ehe herabrief.

Bestrebungen zur Behebung klandestiner Ehen

Demgegenüber hat die Internationale Theologische Kommission 1977 festgestellt, daß der priesterliche Segen auch im Westen seit Tertullian konstitutiv für die Eheschließung von Christen gewesen sei (vgl. Nr. 1.4: Commission Theologique Internationale. Proposition sur la doctrine du mariage chrétien, in: DC 75 (1978) 705). In diesem Zusammenhang hätte die Verfasserin noch einige andere Quellen und Forschungen heranziehen können, wie z. B. die Arbeiten von H. Crouzel, J. Moinght und M. Garijo-Guembe (vgl. U. Baumann, Die Ehe – ein Sakrament, Zürich 1988, S. 425). Denn die Brautmesse und die priesterliche Ehebenediktion wurden auch im Westen seit dem 5. Jahrhundert üblich und bestimmten wesentlich das theologische Verständnis von der christlichen Ehe. Die Autorin verzichtet auf die Darstellung dieses Sachverhalts. Sie hätte in diesem Zusammenhang auch auf die detaillierten Rekonstruktionen der mit der Eheschließung verbundenen Riten vom 3. bis 10. Jahrhundert bei A. Nocent zurückgreifen können (vgl. *Il sacramento del matrimonio in occidente. Storia e teologia nel studio dell'associazione dei professori di liturgia*, Como 5–10 settembre 1976, Bologna 1977, S. 123–134). Für den mit der Eheschließung verbundenen kirchlichen Segensakt in der Westkirche des frühen Mittelalters verweist Demel statt dessen nur auf das Schreiben Papst Nikolaus' I. an die Bulgaren (866), in dem die in der lateinischen Kirche geübte römische Rechtsgepflogenheit, den Konsens des Brautpaares als ehebegründend zu verstehen, bestätigt wird und zurückgewiesen wird, daß die vertragsrechtlichen familiären und auch die kirchlichen Zeremonien wesentlich für den Eheabschluß seien. Daran anschließend verweist die Autorin auf die Einführung des Eheaufgebotes durch das 4. Laterankonzil (1215) zur Behebung von klandestinen Ehen und erläutert die Ritualien des 11. und 12. Jahrhunderts, die verdeutlichen, daß nun dem Priester die sonst vom familiären Verband ausgeübten Rechte zukommen, indem er vor dem Portal der Kirche bei der Eheschließung anwesend ist und daran anschließend die Brautmesse zelebriert und den Ehesegen spendet (S. 44–48).

Die ältesten Belege für die kirchliche Forderung einer öffentlich, rechtlich greifbaren Eheschließungsform und einer kirchlichen Kontrolle über das Heirats-

wesen, finden sich allerdings schon in den Bestimmungen der fränkischen Nationalsynode von Verneuil (755) und in den karolingischen Kapitularien (9. Jahrhundert), wobei es dabei im Kontext der nach den germanischen Stammesrechten gültigen klandestinen Ehen um die Beweisbarkeit von Eheschließungen im Sinne der Kirche ging, um unrechtmäßigen Nichtigkeitserklärungen von Ehen entgegenzuwirken. Hinkmar von Reimes und Burchard von Worms sowie die pseudoisidorischen Dekretalen verlangen deshalb zum erstenmal die öffentliche Eheschließung vor dem Priester und machen diese für den Christen verpflichtend. Diese Bestimmungen wurden in das *Decretum Gratiani* (um 1140) aufgenommen und galten unumstritten bis ins 15. Jahrhundert. Einschlägig in diesem Zusammenhang ist die Arbeit von T. Rincón *Relevancia jurídica de la significación sacramental del matrimonio. Aportación histórica: siglo 9–13: Ius Canonicum* 9 (1969) 465–487.

Die Verfasserin geht auf diese Belege des frühen Mittelalters, die für die klassische Kanonistik seit dem 12. Jahrhundert bedeutsam waren, nicht ein. Sie erläutert vielmehr nach den Ausführungen über das Eheaufgebot zu Beginn des 13. Jahrhunderts die Einführung der Formpflicht auf dem Konzil von Trient (1545–1563) im Dekret „*Tametsi*“ (S. 48–72) sowie das „nachtridentinische Rechtschaos“ (S. 72) und die Rechtslage bis zum Erscheinen des *Codex* von 1917 (S. 73–88). Dem folgt eine Zusammenfassung des I. Teils mit der Überschrift „Ursprung und Ausgestaltung der kanonischen Eheschließungsform im Zeitraffer“ (S. 88–89).

Obligatorische Formpflicht durch das Konzil von Trient

Die Einführung der kanonischen Formpflicht 1562, nämlich vor dem Pfarrer oder einem anderen mit der notwendigen *licentia* zur Eheassistenz ausgestatteten Priester und zwei Zeugen den Ehekonsens zu erklären, wurde trotz konfessioneller Spaltung der Christenheit für alle Christen als verbindlich erklärt. Die territoriale und personale Geltung dieser Vorschrift wurde bekanntlich von der Verkündigung und Rezeption in den Pfarreien und von der Konfession der dort ansässigen Personen abhängig gemacht. Die Verfasserin bemerkt zu Recht, daß auf diese Weise die Geltung in protestantischen Territorien ausgesetzt wurde, ohne daß das Konzil die Nichtkatholiken dafür von der kanonischen Eheschließungsform und damit von der kirchlichen Jurisdiktion über die Ehe der Christen ausdrücklich ausnehmen mußte (S. 71). Wesentlicher für das Konzil von Trient war allerdings der Anspruch der Kirche auf die Jurisdiktion über das Ehesakrament, die von den Reformatoren in Frage gestellt worden war.

Demel versucht jedoch nachzuweisen, daß das Trienter Dekret, das der Beweisbarkeit der Gültigkeit oder der Nichtigkeit einer Eheschließung dienen sollte, eher zur Rechtsunsicherheit darüber beitrug, welche Ehe klandestin und nichtig und welche öffentlich beweisbar und gültig geschlossen wurde, weil eine allgemeine Durchsetzung des kirchlichen Anspruchs wegen des konfessionell und institutionell gespaltenen „*orbis christianus*“ nicht mehr gelang.

Rezeption der Trienter Bestimmungen

Die Verfasserin weist darauf hin, daß die Rechtsfiktion kirchlicherseits durch die *Declaratio Benedictina* von Papst Benedikt XIV. 1741 aufgehoben wurde, wonach sich die tridentinische Formpflicht nur auf die Katholiken in den niederländischen Generalstaaten beschränkte (S. 74) und die Eheschließungen der Nichtkatholiken und konfessionsverschiedenen Paare auch dann gültig waren, wenn sie nicht gemäß der tridentinischen Eheschließungsform vollzogen wurden. Diese Erklärung, die alle nicht rein katholischen Ehen von der Formpflicht befreite, erlangte bald auch allgemeine Geltung in den Gebieten mit überwiegend katholischer Bevölkerung. 1906 erfolgte durch päpstliches Dekret „*Provida*“ eine Rechtsangleichung mit rückwirkender Geltung für das gesamte Deutsche Reich. Die konfessionsverschiedene Ehe war auch darin von der Gültigkeitsbedingung der Formpflicht freigestellt, weil die Formgebundenheit des Nichtkatholiken als nicht gegeben angesehen wurde.

1908 wurde schließlich päpstlicherseits das Dekret „*Ne temere*“ erlassen, womit eine „gesamtkirchliche Revision der tridentinischen Ehegesetzgebung vorgenommen“ (S. 81) wurde, aber daneben noch einige regionale Sonderregelungen bestehen blieben. Alle Nichtkatholiken waren nunmehr von der Formpflicht befreit. Für konfessionsverschiedenen Ehen wurde jedoch die Formpflicht zur Gültigkeitsbedingung für die Eheschließung. Ferner wurde die aktive Eheassistentz des Geistlichen gefordert, dessen Zuständigkeit auf seinen Amtsbereich beschränkt wurde. Daneben wurden auch außerordentliche Eheschließungsformen in Not- und Ausnahmesituationen anerkannt. Zu einer vollständigen Vereinheitlichung kam es allerdings erst durch den CIC/1917.

Eheschließungsform in den universalkirchlichen Gesetzbüchern

Den Kern der Arbeit von Demel bildet ein ausführlicher Kommentar zu den Bestimmungen über die Eheschließungsform in den kirchlichen Gesetzbüchern vom 1917 und 1983 (S. 90–189). Die Verfasserin beschreibt die systematische Einordnung der einschlägigen Canones und ihr Verhältnis zu den Bestimmungen über den Ehekonsens, benennt die materiellrechtlichen Änderungen gegenüber den Bestimmungen von Trient und den zur Einhaltung der Eheschließungsform verpflichteten Personenkreis. Ein eigenes Kapitel behandelt die Frage nach der Formpflicht für die von Nichtkatholiken abstammenden Personen vor und nach dem CIC/1917 (S. 94–108). Hier wird ein interessantes Eherektskapitel kasuistisch-positivistischer Anwendung nachgezeichnet, das zu der Formulierung im c. 1099 § 2 führte, daß grundsätzlich alle katholisch Getauften oder zur katholischen Kirche Konvertierten formpflichtig sind mit Ausnahme derer, die zwar katholisch getauft waren, aber nichtkatholische Eltern hatten und vor dem 7. Lebensjahr nichtkatholisch erzogen wurden. Der zu einer häretischen oder schismatischen „Sekte“ übergetretene Katholik galt nach dieser Bestimmung weiterhin als formpflichtig. Erst 1930 wurden auch die Kinder von förmlich abgefallenen Katholiken von der Formpflicht befreit. 1940 bewirkte eine Antwort der Kodexkommission eine kasuistisch-positivistische Zuspitzung, daß man

nämlich für die Heirat der in c. 1099 § 2 „nati ab acatholicis“ mit einem ungetauften Nichtkatholiken trotz Befreiung von der Formpflicht das Ehehindernis der Religionsverschiedenheit feststellte.

1948 wurde schließlich durch MP Decretum „Ne temere“ wegen der mangelnden Überprüfung der vom Gesetz aufgestellten Bedingungen die Befreiung von der Formpflicht für den genannten Personenkreis aufgehoben. Damit wurde die Rechtslage nach „Ne temere“ wiederhergestellt. Seit dem 1. Januar 1949 galt allgemein und damit auch für die Formpflicht der Grundsatz „semel catholicus semper catholicus“. Wer als solcher die Formpflicht nicht beachtete und in einer anderen öffentlich-rechtlichen Form heiratete, schloß eine kirchlich ungültige Ehe, nicht aber, wie die Verfasserin durch ihre Formulierung nahelegt (S. 105), eine Nichtehe im allgemeinen Sinn, sondern lediglich im kanonischen Sinn. Diese ungültige Ehe konnte durch „sanatio in radice“ (c. 1139 § 1) gültig gemacht werden, wobei der naturrechtliche Ehewille vorausgesetzt wurde (S. 106). Der Schluß der Verfasserin, daß der Personenkreis der allein zivil verheirateten Katholiken nach dem Recht des CIC/1917 vom Sakramentenempfang und von kirchlichen Ehrendiensten ausgenommen gewesen sei und nicht kirchlich beerdigt werden konnte (S. 106), kann in dieser Weise nicht ohne weiteres gezogen werden. Die zitierten cc. 2256 n. 2 und 1240 § 1 n. 6 bezogen sich nämlich nicht ohne weiteres auf diesen Personenkreis. Beim diesbezüglichen Hinweis auf Ulrich Mosiek, Eherecht, Freiburg 1976, fehlt die Angabe der Auflage und der Titel selbst wird im Literaturverzeichnis nicht genannt. Hier wäre ein Hinweis auf c. 1066 CIC/17 angebracht gewesen, der besagt, daß für einen „publicus peccator“, der sich weigert das Bußsakrament zu empfangen oder die Rekonziliation mit der Kirche zu vollziehen, ein Trauungsverbot für den Eheassistenten besteht. Es gilt aber nicht als ausgemacht, ob der allein zivil verheiratete Katholik in jedem Fall ein „peccator publicus“ oder ein „publice indignus“, war, der mit einer Strafe belegt, am Sakramentenempfang gehindert und vom kirchlichen Begräbnis ausgeschlossen war (vgl. c. 2293 § 2 F). Der c. 855 § 1 nennt als „publice indigni“ die „excommunicati“, „interdicti“ et „manifesto infames“. Diesen kann die Kommunion verweigert werden („arcendi sunt ab Eucharista“). Die Strafe der „infamia“ gemäß cc. 2293–2295 hat der Gesetzgeber aber nicht als Tatstrafe für den genannten Personenkreis festgelegt, sondern sie bedurfte eines oberhirtlichen Spruches, wobei objektiv und subjektiv der Status des „manifesto infamis“ erwiesen werden mußte.

Die von der Verfasserin gegebene Zusammenfassung auf den Seiten 106–108 hätte einen eigenen Gliederungspunkt verdient wie die im I. Teil Nr. 8 (S. 88–89). Es ist fraglich, ob die von der Verfasserin als restriktiv skizzierte und kritisierte Entwicklung nach dem Tridentinum nicht eher eine Anpassung an die veränderten Lebensumstände der Kirche zum Ausdruck bringt, auch wenn die Geltung kirchlicher Gesetze für Nichtkatholiken als Rechtsfiktion erscheinen mußte, die Kirche sich aber bis heute nicht in der Lage sieht, die Gültigkeit der im Naturrecht und in der Offenbarung grundgelegten Rechte für alle Menschen aufzugeben. Aus diesem Grund kann die Kirche auch davon ausgehen, daß Ehen zwischen zwei Ungetauften gültig und unauflöslich sind und Ehen zwischen zwei getauften

Nichtkatholiken gültig, sakramental und absolut unauflöslich sind. Es ist nicht einsehbar, daß dies „ein eklatanter Fall naturrechtswidrigen Kirchenrechts“ (S. 107) sein soll. Der Grundsatz, daß jeder katholisch Getaufte der kanonischen Formpflicht unterlag, muß in Verbindung mit der Taufe gesehen werden, die gemäß c. 87 die Rechtsstellung in der Kirche Jesu Christi begründete, die gemäß den theologischen Vorgaben für den CIC/1917 noch exklusiv mit der katholischen Kirche identifiziert wurde.

Die Darstellung der geltenden Rechtslage gemäß CIC/1983 bildet den Kern der Untersuchung von Demel (S. 108–189). Mit Sorgfalt erläutert die Autorin detaillierte Rechtsfragen im Zusammenhang mit der Eheschließungsform: die Traubefugnis und Eheschließungsassistenz, die Frage der Freistellung und Dispens von der Formpflicht für Katholiken, die Beachtung und Dispens der Formpflicht bei konfessions- und religionsverschiedenen Paaren. Hierbei handelt es sich um einen ausführlichen Kommentar, der ausnahmslos alle Rechtsfragen behandelt und die dazu erfaßte Literatur sowie die über den CIC/1983 hinausgehenden Rechtsquellen berücksichtigt. Wegen der umfassenden Materialfülle wäre auch hierfür eine Zusammenfassung dieses solide und fleißig erarbeiteten Hauptteils der Arbeit angebracht gewesen, soll die Materialfülle nicht zu Lasten der Übersichtlichkeit gehen.

Gegenüber dem Recht im CIC/1917 hat die Autorin für den CIC/1983, der sich auf andere theologische und ekklesiologische Vorgaben stützt, einzelne inhaltliche Schwerpunkte hervorgehoben, so z. B. die neue Umschreibung der aktiven Befugnis zur Eheassistenz, die Erweiterung der ursprünglich territorial gegliederten Traubefugnis um die personal begründete, die Erweiterung des Personenkreises für eine generelle Delegation der Traubefugnis, die Möglichkeit der Traubefugnis für Laien, die Ausweitung des Ecclesia-Supplet-Grundsatzes auf die Traubefugnis, der Bezug der Noteheschließungsform auf jeden zur Trauung befugten Geistlichen, wobei diesem bei dieser Art von Eheschließung keine kirchenamtliche Funktion, sondern lediglich eine Zeugenfunktion zukommt, die Befreiung der durch Formalakt abgefallenen Katholiken von der Formpflicht und die Möglichkeit zur Dispens von der Formpflicht für konfessions- und religionsverschiedene Paare sowie die bedenkliche Regelung, daß Katholiken des lateinischen Ritus und Nichtkatholiken eines orientalischen Ritus die Formpflicht nicht zur Gültigkeit ihrer Ehe, sondern nur noch zur Erlaubtheit beachten müssen (S. 110–113).

Die Autorin geht mit Sorgfalt dem Problem der Freistellung von der Formpflicht des in einem Formalakt von der katholischen Kirche abgefallenen Katholiken nach und kommt zu dem Ergebnis, daß einerseits die Formbefreiung für diesen Personenkreis unter dem Gesichtspunkt der Religions- und Gewissensfreiheit und wegen der Gewährleistung möglichst vieler gültiger Eheschließungen positiv zu werten sei, daß aber andererseits die kanonistische Deutungsbreite des formalen Abfalles von der Kirche zu Rechtsunsicherheiten geführt habe und dadurch die eindeutig feststellbare Gültigkeit von Eheschließungen erschwert werde. Außerdem habe die Einheit von Ehevertrag und Ehesakrament dazu beigetragen, „daß rein zivil geschlossene Ehen von ‚abgefallenen‘ Katholiken miteinander oder mit getauften Nichtkatholiken nicht nur gültig, sondern zugleich

auch sakramental sind“ (S. 153). Dabei berücksichtigt die Autorin nicht die negative Entscheidung der Päpstlichen Kommission für die authentische Interpretation zum Codex Juris Canonici vom 5. Juli 1985, derzufolge bei der Eheschließung von zwei Katholiken nicht von der kanonischen Eheschließungsform dispensiert werden kann.

Die Autorin weist auf ein ihres Erachtens folgeschweres Versäumnis hin, daß nämlich der Gesetzgeber für die von der Formpflicht befreiten Katholiken nicht irgendeine öffentlich-rechtliche Form der Eheschließung vorgeschrieben hat, so daß auch heute noch zumindest theoretisch die Möglichkeit zu klandestinen Ehen bestehe, zumal selbst bei der Noteheschließungsform und bei konfessionsverschiedenen Eheschließungen mit Dispens von der Formpflicht die Brautleute auf die Kundgabe ihres Ehewillens in einer öffentlich beweisbaren Form festgelegt seien.

Eheschließungsform und Ehesakrament

Die Verfasserin hat deutlich gemacht, daß die Entwicklung zur kanonischen Eheschließungsform von vielfältigen geschichtlichen und gesellschaftlichen Faktoren abhängig war, so daß die von der Formpflicht abhängig gemachte Gültigkeit der Ehe nach kanonischem Recht zu einer nicht eindeutig theologisch bestimmbar Bestimmung bis ins heute geltende Recht geblieben ist. Deshalb stellt sich ihr die Frage, ob die kanonische Eheschließungsform bestehen bleiben soll und „welchen theologischen und rechtlichen Stellenwert diese innerhalb des katholischen Glaubenssatzes von der Sakramentalität der Ehe“ (S. 190) hat. Demel untersucht deshalb das enge Beziehungsverhältnis von Vertrag und Sakrament der Ehe. Gerade darin liegt für sie der Schlüssel zur Grundlage des Verständnisses zum einen von der Ehe als Sakrament nicht nur als objektiver Tatbestand des Glaubens, sondern auch als aus dem Glauben zu gestaltende Existenz in der innigsten menschlichen Gemeinschaft und zum anderen von dem Ehesakrament, über das die Kirche legitime Jurisdiktion hat. Die Verfasserin stellt richtig fest, daß in der traditionellen Dogmatik die aktuelle Frage nicht von Bedeutung war, ob die Ehe bei allen Getauften ein Sakrament ist (S. 200) und ihre Gültigkeit nicht nur von der Taufe und vom Ehekonsens, sondern ebenso, daß sie von der öffentlich-rechtlichen Beweisbarkeit durch Beachtung der Formpflicht abhängig gemacht und die Kausalität zwischen Ehesakrament, Ehevertrag und kirchlicher Jurisdiktion über die Ehe angenommen wurde. Zum ausreichenden Verständnis dieses Zusammenhangs wäre eine dogmengeschichtliche Untersuchung und eine Auseinandersetzung mit den absoluten und aufgeklärten Staaten der Neuzeit und ihrem Anspruch auf den Ehevertrag notwendig gewesen. Denn damit verschärfte sich für die Kirche die Situation und bestärkte sie darin, an der Realidentität von kirchlichem Ehevertrag und Ehesakrament sowie am damit verbundenen Jurisdiktionsanspruch der Kirche über die Eheschließung von Getauften mittels Formpflicht festzuhalten, zumal sie durch die Aufgabe ihres Anspruches das Sakrament der Ehe selbst gefährdet sah. Im CIC/1917 hat sich die Kirche für die von der Intention und Glaubensmotivation unabhängige Sakramentalität der christlichen Ehe entschieden, indem sie formulierte, daß der Ehevertrag unter Christen von Christus selbst

zur Würde eines Sakramentes erhoben wurde und damit die Ehe ihren sakramentalen Charakter durch die Taufe erhält. Nur die ausdrückliche Ablehnung des Sakramentes der Ehe läßt demnach keinen gültigen Ehevertrag im kanonischen Sinn zustandekommen. Die Verfasserin vermißt dagegen bei der Eheschließung von Getauften die Notwendigkeit einer ausreichenden Disposition der Empfänger dieses Sakramentes, wie sie bei den anderen Sakramenten dogmatische und rechtliche Bedingung ist.

Ehebund als Überwindung der Realidentität von Ehevertrag und Ehesakrament

Zweifelsohne ergeben sich insofern Fragen an die Einheit des kirchlichen Sakramentenbegriffs. Die theologische Alternative zu einer ausschließlich vertragsrechtlichen Umschreibung des Ehesakramentes ist allerdings die personale und heilsgeschichtliche Kategorie des Ehebundes nur dann, wenn das juristische Vertragselement im Begriff des Bundes anerkannt wird und beide auch zueinander in Beziehung gesetzt werden. Die Verfasserin weist in diesem Zusammenhang auf die gelungene Formulierung in c. 776 § 1 CCEO/1990 hin: Demzufolge ist die Ehe ein Bund zweier Menschen, an dem Gott von Anfang an beteiligt ist. Mann und Frau werden mit der sakramentalen Gnade geheiligt und gestärkt, wenn sie von Gott zum Abbild der unzerstörbaren Verbindung Christi mit der Kirche verbunden werden. Der Autorin ist zuzustimmen, daß im CCEO der theologische Leitsatz für das Eherecht besser gelungen ist. Fragen bleiben allerdings auch hier hinsichtlich des Zustandekommens der sakramentalen Ehe und deren Beweisbarkeit, zumal wenn nach westlichen Ansichten dem Eheassistenten keine konstitutive Bedeutung bei der Spendung des Ehesakramentes zukommt. Auch nach dem Verständnis der katholischen Ostkirchen ist aber der Wille der Eheschließenden Bestandteil des Ehebundes, insofern sie zustimmen müssen zu tun, was die Kirche mit dem Ehesakrament verbindet und sich in diesem Sinn vom Priester zum Ehebund zusammenfügen lassen.

Präzise referiert Demel die Argumentation, die für die Annahme der Einheit von Ehevertrag und Ehesakrament aufgrund der Taufe spricht. Sie beschreibt die Gefahr eines theologischen Objektivismus, will damit aber nicht einem theologischen Subjektivismus das Wort reden, sondern plädiert dafür, daß ernstgenommen wird, daß trotz der mit der Taufe geschehenden Begnadigung des Sünders nicht ohne den Glauben des Empfängers das Ehesakrament empfangen werde. Gestützt auf die Sakramententheologie Karl Rahners formuliert sie die These:

„Die objektive Gültigkeit eines Sakramentes im Sinne des Gnadenangebotes Jesu Christi ist vom subjektiven Glauben unabhängig, während die subjektive Gültigkeit im Sinne des tatsächlichen Empfanges dieses Angebotes von der Glaubensdisposition des einzelnen abhängt. Von Gott her ist also die sakramentale Zuwendung Jesu Christi immer eindeutig gültig und wirksam, vom Menschen her aber zweideutig: gültig oder ungültig bzw. wirksam und unwirksam, je nach vorhandener oder nicht vorhandener Glaubensdisposition“ (S. 241).

Dieser der Ehetheologie des II. Vatikanischen Konzils entsprechende Ansatz dürfte Befürworter und Gegner der Theorie von der Realidentität von Ehevertrag

und Ehesakrament zusammenführen, über das Verhältnis von Wirksamkeit und Gültigkeit des Ehesakramentes neu nachzudenken.

Gestufte Identität von Ehevertrag und Ehesakrament

Ob allerdings schon jetzt pastorale Konsequenzen daraus gezogen werden können, wie die Verfasserin meint, ohne daß vorher dogmatische Klärungen geschehen, dürfte bezweifelt werden. Die Lösung ist meines Erachtens noch nicht damit erreicht, von einer getrennten Sicht und damit gestuften Identität von Ehevertrag und Ehesakrament auszugehen und daraus eine gestufte Sakramentalität der verschiedenen sukzessiv vorzunehmenden kirchlichen und nichtkirchlichen Eheschließungsformen zu postulieren. Die Autorin berücksichtigt zu wenig, daß staatliche und nichtkatholische Eheschließungen zwar durch einen Ehevertrag zustandekommen, dieser aber weder formal noch materiellrechtlich mit dem kirchlichen Ehevertrag und seinen Inhalten übereinstimmt. Mit dieser Dissertation hat Demel eine Leistung erbracht, die aus der Perspektive der Theologie und des Kirchenrechts vielfältige bedenkenswerte und vor allem auch weiterführende Gedanken enthält. Dem Leser fällt es allerdings schwer, bei der enormen Stofffülle und den differenzierten Deutungen der Rechtsbestimmungen die Übersicht zu behalten. Dem hätte die Verfasserin durch mehr Zwischenüberschriften und Zusammenfügungen entgegenwirken können. Die Autorin hat Mut zu abschließenden Urteilen, wenn sie sich auch gerade im historischen Teil bisweilen lediglich auf ein Argument „*e silentio*“ stützt. Allerdings mindern manche saloppe Formulierungen und Wertungen den durchaus wissenschaftlichen und sachlichen Charakter dieser Arbeit (z. B. S. 11, 88, 103, 107, 278). Diese Mängel dürften jedoch bei einer Überarbeitung schnell und die Zielrichtung der Arbeit nicht verfehlend zu beheben sein. Sicherlich aber wird man an diese Studie auch die Frage stellen dürfen, ob man heute ohne weiteres sagen kann, daß die notwendige Öffentlichkeit des juridischen Aktes der Eheschließung auch staatlicherseits oder im Rahmen der Ordnung einer anderen christlichen Kirche sichergestellt ist. Eine Entflechtung der verschiedenen Eheschließungsformen ist wohl eher notwendig als eine Verknüpfung der zivilen mit der kirchlichen Eheschließung. Sie kann meines Erachtens nur dadurch geschehen, daß man ihre unterschiedliche materiellrechtliche Grundlage bedenkt, sie aus theologischer Sicht bewertet und respektiert, zumal zu der Zielsetzung der bürgerlichen Ehe heute weniger ethische als bürgerlich-rechtliche Wirkungen gehören und die evangelische Trauung nach eigenem Selbstverständnis allein der Segen über das zivil verheiratete Ehepaar ohne sakramentale Wirkung ist. Es handelt sich also um wesentlich andere Inhalte des Ehevertrages als sie für die katholische Kirche verbindlich sind. Die katholische Eheschließung bedeutet, daß die Ehe nicht nur eine naturgegebene Gemeinschaft von Mann und Frau ist, die sich an einen von Menschen verbürgten Vertrag binden, sondern daß Getaufte die Ehe als Heilswirklichkeit in Christus eingehen und sie als Lebensprojekt stets und bleibend an Jesus Christus ausrichten wollen. Das aber hätte zur Folge, daß man nicht von einem gestuften Sakrament ausgehen müßte, sondern nur die von den Partnern als Sakrament angestrebte und „*in facie ecclesiae*“ geschlossene Ehe als Sakrament ansieht.

Positiv-rechtliche Beurteilung der Eheschließungsform

Knapp und nüchtern hat Janssen seine weitgehend auf das Juristische beschränkte und konzentrierte Doktorarbeit abgefaßt.

In sieben Kapiteln stellt er das Thema dar: Das 1. Kapitel erläutert die Geschichte der kirchlichen Eheschließung vom Neuen Testament bis zum Konzil von Trient (S. 2–23). Im 2. Kapitel geht er auf den Begriff der kanonischen Eheschließungsform ein, wie er im II. Vatikanischen Konzil und im Entwurf eines Votums zum Ehesakrament grundgelegt und schließlich in den CIC/1983 Eingang gefunden hat, wobei es Janssen auf die ordentliche und außerordentliche Eheschließungsform, die Eheassistenzbefugnis und die Noteheschließungsform ankommt (S. 24–71). In einem eigenen 3. Kapitel geht der Verfasser der Frage nach, ob es sich bei der Eheassistenten um eine jurisdiktionelle Vollmacht oder um eine administrative Befugnis zum Handeln im Namen der Kirche handelt (S. 72–95). Das 4. Kapitel geht auf die dogmatischen Grundlagen und die kirchenrechtlichen Entfaltungen im Hinblick auf den Spender des Ehesakramentes ein (S. 96–117). Das 5. Kapitel bezieht sich auf den Kreis der an die kanonische Eheschließungsform gebundenen Personen, unterschieden nach Kirchen- und Rituszugehörigkeit (S. 118–140). Das 6. Kapitel behandelt den Sonderfall der durch einen Formalakt von der katholischen Kirche Abgefallenen (S. 141–161). Im 7. Kapitel geht der Verfasser der Frage nach der juristischen Bewertung der Zivilehe formpflichtiger Personen nach und versucht in diesem Zusammenhang die Begriffe Nichtehe, nichtige Ehe und voreheliche Verbindung zu klären, um schließlich auf die Bedeutung des kirchlichen Rechtsaktes für die Konsensleistung einzugehen.

Formpflicht als administratives Handeln der Kirche

Die einleitenden Bemerkungen über die geschichtliche Entwicklung zu einer kircheneigenen Eheschließungsform beziehen sich auf die bekannten Quellen, wobei Janssen die für den Osten und den Westen der Kirche maßgeblichen Grundlagen deutlich unterscheidet, im einzelnen aber nicht auf die differenzierte Quellenlage bis zum Konzil von Trient eingeht. Er nennt dann die wesentlichen Aussagen des Konzils von Trient. Zur Verhinderung klandestiner Ehen und zur Behebung der dadurch entstandenen Rechtsunsicherheit versteht Janssen die Formpflicht als etwas Administratives in der Kirche, das den Wesensgehalt des die Ehe konstituierenden Willens der Partner nicht berührt, aber Bedingung ist für die Rechtswirksamkeit und damit für die Gültigkeit des Ehewillens (S. 23). Der Verfasser weist darauf hin, daß im Rahmen der Reformarbeiten zum CIC/1983 die Streichung der kanonischen Formvorschrift gefordert wurde. Janssen stellt daraufhin fest, daß „im modernen Staat zumindest keine Gefahr mehr eines irgendwie nichtöffentlichen Eheabschlusses“ bestehe, schließt aber zugleich im Rückgriff auf J. G. Gerhartz die Kernfrage im thematischen Kontext an: „Aber steht damit auch schon der echte und christliche Ehewille selbst fest?“ Zu denken gäbe jedenfalls, daß „der säkularisierte und pluralistische Staat ... in vielen und fundamentalen Fragen von der Eheauffassung der Kirche entfernt ist“ (S. 24). Nach einer kirchenamtlichen Prüfung und Feststellung des Ehewillens und des Freiseins

von Ehehindernissen müsse deshalb nicht unbedingt die kanonische Eheschließungsform stattfinden, wenn ein Eheabschluß in irgendeiner öffentlichen Form vollzogen werden könne. Janssen verweist auf die konfessions- und religionsverschiedenen Ehen, für die seit 1970 im kirchlichen Recht Ausnahmen von der obligatorischen kanonischen Eheschließungsform ermöglicht worden sind. Für rein katholische Ehen sei dies aber kirchenamtlich zurückgewiesen worden, um einer noch stärkeren Säkularisierung der Ehe entgegenzuwirken. Interessant sind die Ausführungen des Autors über das Schema *Voti de matrimonii Sacramento*, das zwar kein Konzilsdekret sei, trotzdem aber nicht unterschätzt werden sollte (S. 28), denn die darin enthaltenen Wünsche fänden sich in den Richtlinien zur Neufassung des Eheschließungsrechtes wieder (S. 31). Neuerungen gegenüber dem alten Recht sollten demzufolge die Delegation der Trauungsbefugnis, die Freistellung von der Formpflicht für Katholiken, die in einer formalen Art oder notorisch von der Kirche abgefallen waren, sein. Die Möglichkeit zur Dispens von der Formpflicht sollte gemäß der neuen Gesetzgebung von 1970 für konfessions- und religionsverschiedene Paare bestätigt werden und die Regelung der Noteheschließungsform außerhalb von Todesgefahr sollte besser geregelt werden. Janssen weist auch darauf hin, daß in den Leitlinien zur Codexrevision die bloße Zivilehe als kanonisch ungültige Ehe bezeichnet werde (S. 33). Hier wäre allerdings hinzuzufügen, daß damit nur die Zivilehe von Katholiken gemeint sein kann, um zu verdeutlichen, daß durch sie kein Eheband im kanonischen Sinn entstanden ist. Der Autor erläutert eingehend die Entwicklung im Zusammenhang mit den Entwürfen für ein neues Eherecht von 1966 bis 1973 und nennt die einzelnen Änderungen im revidierten Schema *Sakr/1975* (S. 35–36). Er stellt fest, daß im Schema/CIC von 1980 sich noch die Bewertung der bloßen Zivilehe formpflichtiger Personen als ungültige Ehe findet, was im CIC/1983 selbst fallengelassen worden sei. Hinsichtlich der rechtlichen Bestimmungen im CIC/1983 erklärt der Verfasser die ordentliche Eheschließungsform, die er von dem kraft Amtes bevollmächtigten Eheassistenten abhängig macht. Er unterscheidet davon die außerordentliche Eheschließungsform, die seines Erachtens durch die Delegation von Priestern, Diakonen und Laien gekennzeichnet ist (S. 38–47). Was dieser Unterschied sachlich bedeutet, sagt der Autor in diesem Zusammenhang nicht. Statt dessen geht er zunächst auf die Entstehungsgeschichte zur Noteheschließung, wie sie in den Bestimmungen des CIC/1983 geregelt ist, ein. Die Noteheschließungsform sieht er als dritte Möglichkeit neben der ordentlichen und außerordentlichen Eheschließungsform an, nämlich sogar ohne Mitwirkung eines kirchenamtlichen Eheassistenten eine gültige Ehe einzugehen. Alle drei kirchlich möglichen Eheschließungsformen lassen seines Erachtens gültige Ehen zustande kommen. Für den Verfasser wird mit dieser Dreiteilung deutlich, daß es sich bei der kirchlichen Formpflicht um ein rein kirchliches Gesetz handelt, das von den Ehepartnern als den zuständigen Spendern des Ehesakramentes unabhängig ist und nur der administrativen Beweisbarkeit der kirchlichen Eheschließung dient, die der Autor allerdings ebenso für notwendig hält. Den relativ langen Abschnitt von S. 48–56 hätte der Verfasser thematisch und deutlicher systematisch gliedern und in Beziehung zu der von ihm aufgestellten Hypothese setzen sollen, daß der kanonischen Eheschließungsform in unterschiedlicher öffentlich-rechtlicher Weise Genüge getan werden kann.

In diesem Zusammenhang fragt der Verfasser, ob die Eheassistenten eine „potestas“ oder „facultas“ sei (S. 72). In Auseinandersetzung mit den einschlägigen Forschungsarbeiten kommt er zu dem Ergebnis, daß die „facultas“ im Sakramentenrecht mit der „potestas“ gleichgesetzt werden müsse (S. 95). Hier könnte eine Reflexion über die verschiedenen Formen kirchlicher Sendung mit ihren unterschiedlichen, nicht in jedem Fall Wehevollmacht oder Leitungsvollmacht voraussetzenden, durchaus aber kirchenamtliches Handeln zum Ausdruck bringenden Funktionen weiterführen.

Theologische und kanonistische Grunddaten zum Ehesakrament

Im folgenden versucht der Verfasser in Anlehnung an Karl Rahner ein heute mögliches Verständnis von der Sakramentalität der Ehe darzulegen (S. 98 ff.), das er im Widerspruch zu den auch von ihm dargestellten Äußerungen der Internationalen Theologischen Kommission 1977 sieht. Der Kanonist bleibe jedoch, wie er meint, diesen doktrinen Vorgaben verpflichtet, „insofern er die Tatsächlichkeiten katholischen Lebens in der Kirche normativ erfaßt“ (S. 103). Dabei beachtet der Verfasser nicht, daß Kirchenrecht letztlich theologisch begründet ist und seinen allgemeinen Verpflichtungscharakter nur aus den theologischen Grundlagen ableiten kann.

Allerdings reflektiert Janssen die „kanonistischen Grunddaten zum Ehesakrament“ im Zusammenhang mit der Kompetenz der Spender des Ehesakramentes und kommt zu dem Ergebnis, daß die „persönliche Konsenserklärung der beiden Ehepartner . . . sakramentsstiftend (ist), weil beide durch die Taufe am Priestertum Christi Anteil haben, ein Taufpriestertum besitzen“ (S. 115). Janssen verweist darauf, daß die beiden Partner zugleich Spender und Empfänger des Ehesakramentes sind. Indem sie ihre Konsenserklärung vor „dem Amtspriestertum Christi in seiner Kirche“ abgeben, werden „die tiefe Zusammengehörigkeit der horizontalen Ordnung des Gottesvolkes und der vertikalen Ordnung des hierarchischen Aufbaus in der Kirche gerade hier in diesem kirchenbegründenden Sakrament der Ehe deutlich“ (S. 116). Von dem zur Gültigkeit der kirchlichen Ehe vorgeschriebenen kirchlichen Rechtsakt der Eheschließungsform macht der Autor die Existenz einer Ehe in der Rechtsgemeinschaft Kirche abhängig. Konstitutiv gehörten dazu die Brautleute selbst, aber ebenso auch der Eheassistent als Träger administrativer Leitungsvollmacht (S. 174 ff.). Während der Ehekonsens im Sinne einer „ligatio praematrimonialis“ durchaus auch bei einer zivilen Eheschließung möglich sein könne, bedürfe es aber in jedem Fall noch eines Rechtsaktes der Kirche, um diese Verbindung zu einer kanonisch gültigen Ehe zu machen (vgl. S. 183). Sachlich ist dem Autor voll zuzustimmen, weil bei der Spendung des Ehesakramentes die theologische Grundlegung im Konsens und die rechtliche Dimension der äußeren Beweisbarkeit des kanonischen Ehekonsenses zusammenfallen.

Die Arbeit von Janssen enthält einige interessante Aspekte im Zusammenhang mit der kanonischen Eheschließungsform, wobei er der Gefahr entgeht, die kanonische Eheschließungsform für das gültige Zustandekommen der sakramen-

talen Ehe eines Katholiken zu relativieren. Doch weist sein Argumentationsgang bisweilen erhebliche Sprünge und Lücken auf, die die gesamte Arbeit wenig systematisch, detailliert und stringent, dafür aber um so mehr perspektivisch und aphorismenartig erscheinen lassen.

Eheschließungsform als theologisch begründetes rechtserhebliches Handeln

In Anlehnung an Janssen muß meines Erachtens gegen Demel festgestellt werden, daß die kirchliche Eheschließungsform die Auslegung und Bestätigung eines theologisch und kirchlich begründeten rechtserheblichen Handelns ist, womit katholische Eheschließende die Wirkungen der sakramentalen Ehe in vollem Umfang auf sich nehmen. Christen, die lediglich zivil heiraten, verzichten auf die Übernahme dieser Rechtswirkungen einer sakramentalen Ehe. Insofern können sie sich auch nicht stufenweise dem Ehesakrament nähern. Es bedarf vielmehr, auch wenn sie ihre „*affectio maritalis*“ in einer zivilen Eheschließung im allgemeinen bereits zum Ausdruck gebracht haben, einer freien Konsensleistung oder wenigstens Konsensbestätigung (vgl. *Sanatio in radice*) im Hinblick auf den Inhalt des kirchlicherseits für das Ehesakrament notwendigen Ehekonsenses. In der Erklärung eines solchen Ehwillens liegt die von Christen geforderte Disposition für den Empfang des Ehesakramentes, das durch die Einhaltung der von der Kirche bestimmten Eheschließungsform jurisdiktionell bewiesen werden kann. Die theologische Grundlegung des Ehesakramentes und die äußere Beweisbarkeit des daraufhin geleisteten Konsenses sind nicht voneinander zu trennen und für die Gültigkeit des Ehesakramentes konstitutiv. Die Kirche muß heute davon ausgehen, daß derjenige, der sich als Getaufte oder Ungetaufte der kirchlichen Eheschließungsform entzieht und in einer anderen Form heiratet, zwar eine Ehe schließt, das Ehesakrament aber negiert. In diese Richtung wäre die Einheit von Ehevertrag und Ehesakrament neu zu überdenken.

BAUER, Johannes B. in Gemeinschaft mit MARBÖCK, Johannes und WOSCHITZ Karl M. (Hrsg.): *Bibeltheologisches Wörterbuch*. 4. völlig neu bearbeitete Auflage. Graz-Wien-Köln: Styria 1994. 624 Seiten. Leinen. 140,- DM, öS 990,-, sFr 140,-.

Nachdem seit zehn Jahren das bisher in drei Auflagen erschienene *Bibeltheologische Wörterbuch* von J. B. Bauer vergriffen war, haben sich Herausgeber und Verlag entschlossen, das Werk völlig neu zu erarbeiten, zu ergänzen und ihm durch die Mitarbeit einer Reihe evangelischer Autoren auch eine ökumenische Weite zu geben. Das Ergebnis liegt jetzt in einem praktikablen, kompletten, einbändigen *Bibellexikon* vor. Laut Verlagsinformation blieb bei dieser Neuauflage kein Stein auf dem anderen. Nicht nur, daß von der zweibändigen Ausgabe abgegangen wurde, es wurden auch von den insgesamt 192 Artikeln 106 neu geschrieben und die übrigen völlig neu erarbeitet.

Da das vorliegende Werk von seiner Zielsetzung her sich auf theologische Inhalte der Bibel konzentriert und daher von allen einleitungswissenschaftlichen, historischen und archäologischen Randfragen absieht, stellt es in der Tat, wie eine Prüfung der wichtigsten Stichwörter ergibt, ein brauchbares *Bibellexikon* für breite Kreise dar, das sachliche Information zu biblisch-theologische Themen in allgemein verständlicher Sprache bereithält. Alles in allem knüpft das neue *Bibeltheologische Wörterbuch* an seinen bisherigen guten Ruf an, dem es auch in der Neubearbeitung treu geblieben ist.

Ernst Haag, Trier

LÜLF, Franz: *Die Lima-Erklärungen über Eucharistie und Amt und deren Rezeption durch die evangelischen Landeskirchen in Deutschland*. Münsteraner Theologische Abhandlungen 26. Altenberge: Oros Verlag 1993. 378 Seiten. 64,80 DM.

Die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen verabschiedete auf ihrer Konferenz vom 12. bis 16. Januar 1982 in Lima die Konvergenzerklärungen zu Taufe, Eucharistie und Amt. Dieses Dokument wird in der vorliegenden katholischen Münsteraner Doktor-Dissertation untersucht. Zunächst wird das Werden der Erklärungen dargestellt. Dann werden die Aussagen über Eucharistie und Amt analysiert. Danach werden die Stellungnahmen der evangelischen Landeskirchen in Deutschland sowie der EKD, der VELKD, der Arnoldshainer Konferenz und des Reformierten Bundes erörtert. Abschließend werden die entscheidenden Kriterien genannt, die die evangelischen Stellungnahmen beeinflusst haben: die normative Bedeutung der Heiligen Schrift, die Heilsvermittlung als worthaft-christologisches Geschehen und vor allem die reformatorische Rechtfertigungslehre, die eine Mitwirkung der Kirche zum Heil ausschließt.

Die vorgestellte Studie, die einen vorzüglichen Eindruck macht, fördert die Diskussion über die Lima-Texte und unterrichtet über das in den Kirchen des deutschen Protestantismus sich zeigende theologische Denken, das sich an dem gegenwärtigen Abendmahls- und Amtsverständnis der evangelischen Theologie auf dem Hintergrund der Bekenntnisschriften orientiert.

Heribert Schützzeichel, Trier

- BANAWIRATMA, Johannes Baptista/MÜLLER, Johannes: Kontextuelle Sozialtheologie. Ein indonesisches Modell. Theologie der Welt 20. Freiburg: Herder Verlag 1995, 237 Seiten, Paperback, 39,80 DM.
- BREDOW, Gerda von/SCHNARR, Hermann (Hrsg.): Im Gespräch mit Nikolaus von Kues. Gesammelte Aufsätze 1948–1993. Buchreihe der Cusanus-Gesellschaft. Sonderbeitrag zur Philosophie des Cusanus. Münster: Aschendorff Verlag 1995, VIII und 280 Seiten, Leinen, 58,- DM.
- CORPUS CHRISTIANORUM. Series Latina. CLX D. Tournai: Brepols 1994, brosch., LXIV und 316 Seiten, bfrs 5 830.
- DIETRICH, Walter/KLOPFENSTEIN, Martin A. (Hrsg.): Ein Gott allein? JHWH-Verehrung und biblischer Monotheismus im Kontext der israelitischen und altorientalischen Religionsgeschichte. 13. Kolloquium der Schweizerischen Akademie der Geistes- und Sozialwissenschaften 1993. Freiburg/CH: Universitätsverlag 1994, 603 Seiten, Paperback, 98,- DM.
- FELBER, Anneliese: Harmonie durch Hierarchie? Das Denken der Geschlechterordnung im frühen Christentum. Reihe Frauenforschung. Band 26. Wien: Wiener Frauenverlag 1994, 188 Seiten, Paperback, o. Pr.
- FÖRSTEL, Karl: Manuel II. Palaiologos. Dialoge mit einem Muslim II. Kommentierte griechisch-deutsche Textausgabe. Corpus Islamo-christianum 4, 2. Würzburg: Echter Verlag/Altenberge: Oros Verlag 1995. XXII + 341 Seiten, brosch., 99,80 DM.
- GABRIEL, Karl/HOBELSBERGER, Hans (Hrsg.): Jugend, Religion und Modernisierung. Kirchliche Jugendarbeit als Suchbewegung. Opladen: Verlag Leske + Budrich 1994, 240 Seiten, kart., 33,- DM/258,- öS/34,- sFr.
- GLEI, Reinhold/KHOURY, Adel Theodor: Johannes Damaskenos und Theodor Abu Qurra: Schriften zum Islam. Kommentierte griechisch-deutsche Textausgabe. Corpus Islamo-christianum 3. Würzburg: Echter Verlag/Altenberge: Oros Verlag 1995. 222 Seiten, brosch., 80,- DM.
- GÜTHOFF, Elmar: „Consensus“ und „consilium“ in c. 127 CIC/1983 und c. 934 CCEO. Eine kanonistische Untersuchung zur Normierung der Beispruchsrechte im Recht der Lateinischen Kirche und der Orientalischen Kirchen. Würzburg: Echter Verlag 1994, 199 Seiten, brosch., 39,- DM.
- HÄRLE, Wilfried/WAGNER, Harald (Hrsg.): Theologenlexikon. Von den Kirchenvätern bis zur Gegenwart. Beck'sche Reihe 321. München: Verlag C. H. Beck 1994, 311 Seiten, Paperback, 24,80 DM/sFr 25,80/öS 194,-.
- HEITHER, Theresia: Schöpfen aus dem Brunnen. Ein Zugang zum Alten Testament. Trier: Paulinus-Verlag 1994, 188 Seiten, geb., o. Pr.
- HEIMBACH, Johannes: „Quellen menschlichen Seins und Bauens offen halten.“ Der Kirchenbaumeister Emil Steffann (1899–1968). Münsteraner Theologische Abhandlungen 36. Altenberge: Oros Verlag 1995, 172 Seiten, kart., 35,- DM.
- HOFFMANN, Paul: Tradition und Situation. Studien zur Jesusüberlieferung in der Logienquelle und den synoptischen Evangelien. Neutestamentliche Abhandlungen. Neue Folge, Band 28. Münster: Verlag Aschendorff 1995, V und 390 Seiten, kart., 93,- DM.

- HOLZEM, Andreas: Weltversuchung und Heilsgewißheit. Kirchengeschichte im Katholizismus des 19. Jahrhunderts. Münsteraner Theologische Abhandlungen 35. Altenberge: Oros Verlag 1995, 247 Seiten, kart., 40,- DM.
- HONNEFELDER, Ludger/KRIEGER, Gerhard (Hrsg.): Philosophische Propädeutik 1. Band 1: Sprache und Erkenntnis. Paderborn: Verlag Schöningh 1994, 316 Seiten, kart., 29,80 DM/öS 233,-/sFr 30,80.
- KHOURY, Paul: L'Islam critique de l'Occident dans la Pensée arabe actuelle. Islam et Sécularité 1-2. Religionswissenschaftliche Studien 35, 1-2. Würzburg: Echter Verlag/Altenberge: Oros Verlag 1994 und 1995. 1: 410 Seiten, kart., 88,- DM; 2: 322 Seiten, kart., 75,- DM.
- KLAMMER, Bruno: Projekttheologie. Ein Manifest. Bozen: Distel-Edition 1994, 258 Seiten, brosch., Lire 20 000/öS 150,-/20,- DM.
- KREMER, Klaus/REINHARDT, Klaus (Hrsg.): Nikolaus von Kues. Kirche und Respublica Christiana. Konkordanz, Repräsentanz und Konsens. Akten des Symposions in Trier vom 22. bis 24. April 1993. Trier: Paulinus-Verlag 1994, XV und 356 Seiten, kart., o. Pr.
- LEIMGRUBER, Stephan: Interreligiöses Lernen. München: Kösel-Verlag 1995, 158 Seiten, Paperback, 29,80 DM.
- MEUFFELS, H. Otmar: Kommunikative Sakramenten-Theologie. Freiburg: Herder Verlag 1995, X und 384 Seiten, brosch., 58,- DM.
- MEUTHEN, Erich: Nikolaus von Kues. Profil einer geschichtlichen Persönlichkeit. Trierer Cusanus Lecture, Heft 1. Trier: Paulinus-Verlag 1994, 24 Seiten, brosch., o. Pr.
- NERSINGER, Ulrich: Seligsprechungen und Heiligsprechungen heute. Eine Information. Wien: Mayer & Comp. Verlag 1995, 16 Seiten, brosch., 4,30 DM/öS 30,-.
- NEUNER, Peter/BEINERT, Wolfgang (Hrsg.): Ekklesiologie II. Texte zur Theologie. Dogmatik. Von der Reformation bis zur Gegenwart. Köln: Styria Verlag 1995, 220 Seiten, kart., 39,80 DM/öS 298,-/sFr. 39,80.
- PIEPKE, Joachim G. (Hrsg.): Evangelium und Kultur. Christliche Verkündigung und Gesellschaft im heutigen Mitteleuropa. Band 45. Nettetal: Steyler Verlag 1995, 204 Seiten, kart., 32,- DM/sFr 32,30/öS 250,-.
- RISSI, Mathias: Die Hure Babylon und die Verführung der Heiligen. Eine Studie zur Apokalypse des Johannes. Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament 136, Siebente Folge (Heft 16). Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer 1995, 95 Seiten, kart., 89,- DM/öS 694,-.
- SCHWEITZER, Albert/DÖBERTIN, Winfried (Hrsg.): Gespräche über das Neue Testament. Beck'sche Reihe 1071. München: Verlag C. H. Beck 1994, 217 Seiten, Paperback, 19,80 DM/sFr 19,80/öS 155,-.
- STEFFEN, Paul: Missionsbeginn in Neuguinea. Die Anfänge der Rheinischen, Neuendetsauer und Steyler Missionsarbeit in Neuguinea. Band 61. Nettetal: Steyler Verlag 1995, 316 Seiten, kart., 45,- DM/sFr 45,10/öS 351,-.
- WALDENFELS, Hans: Gott. Auf der Suche nach dem Lebensgrund. Hildesheim: Benno Verlag 1995, 119 Seiten, kart., 19,80 DM.

TRIERER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

Herausgegeben von der Theologischen
Fakultät Trier in Verbindung mit dem
Katholisch-Theologischen Fachbereich
der Universität Mainz

Heinz Jansohn, Landau
Ethik von heute – Metaphysik von gestern?
Zum Prinzip Verantwortung bei Hans Jonas

Gerhard Krieger, Trier
Erlebnis und Handlung – Zur Handlungsorien-
tierung in der Erlebnisgesellschaft

Werner Schüssler, Trier
Zum Verhältnis von Wissen und Glauben bei
Thomas v. Aquin und Gottfried W. Leibniz

Helmut Weber, Trier
Kirchliches Lehramt, Glaube und Moral – Ein
katholisches Problem der Neuzeit

Heft 3
Juli, August, September 1995
104. Jahrgang Pastor bonus
ISSN 0041-2945

INHALT

AUFSÄTZE

Heinz Jansohn: Ethik von heute – Metaphysik von gestern? Anmerkungen zur philosophischen Begründung des Prinzips Verantwortung bei Hans Jonas	161
Gerhard Krieger: Erlebnis und Handlung. Zur Frage nach einer Handlungsorientierung in einer Erlebnisgesellschaft	187
Werner Schüssler: Zum Verhältnis von Wissen und Glauben bei Thomas von Aquin und Gottfried Wilhelm Leibniz	204
Helmut Weber: Kirchliches Lehramt, Glaube und Moral. Geschichtlich-Systematisches zu einem katholischen Problem der Neuzeit	223
BESPRECHUNGEN	239

Anschriften der Mitarbeiter:

Prof. Dr. Heinz Jansohn, Am Heimlichen Eck 12, D-76829 Landau

Prof. Dr. Gerhard Krieger, Universitätsring 19, D-54296 Trier

Akad. Rat DDr. Werner Schüssler, Auf Schwarzfeld 3a, D-54292 Trier

Prof. Dr. Helmut Weber, Windstraße 2, D-54290 Trier

Schriftleitung: Prof. Dr. Ernst Haag, Sickingenstraße 35, D-54296 Trier

Beirat der Schriftleitung: Prof. Dr. Heinz Feilzer, Prof. Dr. Klaus Kremer, Prof. DDr. Ekkart Sauser, Prof. DDr. Reinhold Weier.

Anschrift der Schriftleitung: Sickingenstraße 35, D-54296 Trier

Verlag, Vertrieb und Anzeigen: Paulinus-Verlag der Paulinus-Druckerei GmbH, Postfach 30 40, D-54220 Trier, Telefon (06 51) 97 99-1 62, Telefax (06 51) 97 99-1 65

Druck: Paulinus-Druckerei GmbH, Trier

Erscheinungsweise und Preise: Quartalsweise am 15. 2., 15. 5., 15. 8., 15. 11. Jahresabonnement 64,80 DM, Einzelheft 17,80 DM. Studentenabonnement bei Vorlage einer Bescheinigung 43,- DM. Preise einschl. Mehrwertsteuer, zuzüglich Versandkosten. Der Eintritt in ein Abonnement ist mit jedem Heft möglich. Abbestellungen können nur schriftlich an den Verlag zum Jahresende, bis spätestens zum 30. November vorgenommen werden.

Urheberrechtlicher Hinweis

Die in der Zeitschrift veröffentlichten Beiträge sind urheberrechtlich geschützt. Alle Rechte, insbesondere die der Übersetzung in fremde Sprachen, vorbehalten. Kein Teil dieser Zeitschrift darf ohne schriftliche Genehmigung des Verlages in irgendeiner Form – durch Fotokopie, Mikrofilm oder andere Verfahren – reproduziert oder in eine von Maschinen, insbesondere von Datenverarbeitungsanlagen, verwendbare Sprache übertragen werden.

Wiedergabe durch Vortrag, Funk- und Fernsendsendung, im Magnettonverfahren oder ähnlichem Wege bleiben vorbehalten.

Fotokopien für den persönlichen und sonstigen eigenen Gebrauch dürfen nur von einzelnen Beiträgen oder Teilen daraus als Einzelkopien hergestellt werden. Jede im Bereich eines gewerblichen Unternehmens hergestellte und benützte Kopie dient gewerblichen Zwecken gem. § 54 (2) UrhG und verpflichtet zur Gebührenzahlung an die VG WORT, Abteilung Wissenschaft, Goethestraße 49, 80336 München 2, von der die einzelnen Zahlungsmodalitäten zu erfragen sind.

Ethik von heute – Metaphysik von gestern?

Anmerkungen zur philosophischen Begründung des Prinzips Verantwortung bei Hans Jonas

I. Das Problem

„*Ethik ohne Metaphysik*“ lautet ein für die vorherrschende Denkrichtung unserer Zeit als programmatisch anzusehender Buchtitel von Günther Patzig. Im Vorwort zu diesem Buch zitiert der Autor das berühmte Motto Schopenhauers zur „*Preisschrift über die Grundlage der Moral*“ aus dem Jahre 1840: „Moral predigen ist leicht, Moral begründen schwer“¹, um sogleich dem ersten Teil dieses Schopenhauer-Diktums die radikalere Fassung zu geben: „Moral predigen ist sinnlos ...“². Von der Sinnlosigkeit der Moralpredigt ist auch Jonas überzeugt, wenn er zur Charakterisierung seiner Intentionen im Vorwort zu seinem ethischen Hauptwerk „*Das Prinzip Verantwortung*“ sagt: „Von der Warte guter Gesinnung und untadeliger Absicht ... gibt es in der ethischen Reflexion unserer Tage genug. Etwas härteres (sic!) ist vonnöten und hier versucht. Die Absicht ist überall systematisch und nirgends homiletisch ...“³. Entsprechend versteht Jonas die Aussage seines bekanntesten Buches nicht als eine Sammlung von Appellen, sondern als ein einziges zusammenhängendes „Argument“, bezüglich dessen er keine noch so löbliche Gesinnung als Entschuldigung für eventuelle philosophische Unzulänglichkeiten des Gedankenganges

Für die häufiger zitierten Werke von Hans Jonas werden die folgenden Siegel verwendet: GNA Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine jüdische Stimme. suhrkamp taschenbuch 1516. 1987. – MOS Macht oder Ohnmacht der Subjektivität. Das Leib-Seele-Problem im Vorfeld des Prinzips Verantwortung. suhrkamp taschenbuch 1513. 1987. – OuF Organismus und Freiheit. Ansätze zu einer philosophischen Biologie. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1973. – PUumV Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen. suhrkamp taschenbuch 2279. 1994. – PV Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation. suhrkamp taschenbuch 1085. 1984. – TME Technik, Medizin und Ethik. Praxis des Prinzips Verantwortung. suhrkamp taschenbuch 1514. 1987. – WpE Wissenschaft als persönliches Erlebnis. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, o. J. – ZNE Zwischen Nichts und Ewigkeit. Zur Lehre vom Menschen. 2. Aufl. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1987.

¹ A. SCHOPENHAUER, Sämtliche Werke. Textkritisch bearbeitet und herausgegeben von Wolfgang Frhr. von LÖHNESEN, Bd. III. Darmstadt 1968, S. 629.

² G. PATZIG, Ethik ohne Metaphysik. Göttingen 1971, S. 3.

³ PV, S. 9 f.

gelten lassen möchte⁴. Kurz, er versteht seine Aufgabe ganz im Sinne des zweiten Teils des Schopenhauer-Mottos als Versuch der *Moralbegründung*. Die von Schopenhauer angesprochenen Schwierigkeiten eines solchen Unterfangens schätzt Jonas so groß ein, daß man, wie er sagt, angesichts ihrer „früher wohl den Beistand des Himmels angerufen hätte“⁵.

Verwunderlich ist diese Selbsteinschätzung keineswegs. Denn die Jonassche Moralbegründung ist – entgegen der in Patzigs Buchtitel aufscheinenden öffentlichen Meinung, auch entgegen der Lehrmeinung der meisten Fachgelehrten – eindeutig *metaphysisch*. Obwohl er weiß, daß ein solcher Ansatz aufgrund des gegenwärtigen Zeitgeistes „für das rein ethische Geschäft taktisch ein Nachteil“ ist⁶, versäumt Jonas keine Gelegenheit, die Interdependenz von Ethik und Metaphysik zu betonen: keine Ethik ohne metaphysisches Fundament, keine Metaphysik ohne ethische Implikationen. Schon im Vorwort zum „*Prinzip Verantwortung*“ heißt es expressis verbis, die „Begründung“ seiner Ethik müsse „in die Metaphysik reichen“⁷, später im gleichen Werk, die Ethik als „Lehre vom Handeln“ sei bis „in die Lehre vom Sein, das heißt die Metaphysik, voranzutreiben“⁸. Noch deutlicher behauptet er, „daß das erste Prinzip“ seiner Moralphilosophie „nicht selber in der Ethik liegt als einer Lehre vom Tun (...), sondern in der Metaphysik als einer Lehre vom Sein“⁹. Aufgrund der behaupteten „Notwendigkeit der Metaphysik“ glaubt er, trotz der Erkenntnis der Inopportunität solchen Vorgehens sich den „gewagten Ausflug in die Ontologie“¹⁰ nicht ersparen zu können, ja, streng genommen, ist sogar für ihn die „Axiologie“, die Lehre vom Wert, „ein Teil der Ontologie“¹¹. Und, wie der Vortrag „Zur ontologischen Grundlegung einer Zukunftsethik“ zeigt, abgedruckt in seiner letzten großen noch zu Lebzeiten erschienenen Veröffentlichung, geht Jonas auch im Rückblick auf sein ethisches Hauptwerk aus dem Jahre 1979 von dieser Position nicht ab¹².

⁴ PV, S. 10.

⁵ PV, S. 83.

⁶ PV, S. 93.

⁷ PV, S. 8.

⁸ PV, S. 30.

⁹ PV, S. 92.

¹⁰ PV, S. 94.

¹¹ PV, S. 153.

¹² PUumV, S. 128 ff. Bezüglich der Jonasschen Hinweise auf ein mögliches Ungenügen der Metaphysik vgl. Anm. 154 bis 156.

Allerdings entsteht an nicht wenigen Stellen der Eindruck, als ob die Letztbegründung der Moralphilosophie weniger metaphysischer als religiöser Natur sein müßte. So z.B. gesteht er ein, daß seine zentrale ethische Forderung „theoretisch garnicht (sic!) leicht und vielleicht ohne Religion überhaupt nicht zu begründen“ sei¹³. Er fragt sich, „ob wir ohne die Wiederherstellung der Kategorie des Heiligen, die am gründlichsten durch die wissenschaftliche Aufklärung zerstört wurde, eine Ethik haben können, die die extremen Kräfte zügeln kann, die wir heute besitzen ...“¹⁴. Und ganz entsprechend wird vermutet, daß „die Abschaffung der Transzendenz ... vielleicht der kolossalste Irrtum der Geschichte“ gewesen sein könnte¹⁵. Aufgrund dieser etwas orakelhaft anmutenden Hinweise scheint der Metaphysik lediglich eine Lückenbüßerrolle zugewiesen zu werden, die nämlich, das religiöse Defizit unserer Zeit zu kompensieren. Scheinbar ganz in diesem Sinne heißt es: „Der Glaube kann ... sehr wohl der Ethik die Grundlage liefern, ist aber selber nicht auf Bestellung da ... Die Metaphysik dagegen war von jeher ein Geschäft der Vernunft, und diese läßt sich auf Anforderung bemühen“¹⁶. Wenige Seiten später aber rückt Jonas die Dinge wieder zurecht, und zwar, indem er die Auffassung nachdrücklich zurückweist, wonach „die Metaphysik erst mit dem Schwund des Glaubens eine Aufgabe übernehmen mußte, die vorher die Theologie schon auf ihre Weise versehen konnte ...“ Stattdessen heißt es von der Metaphysik, daß die Aufgabe der Moralbegründung „immer schon die ihre war, und ihre allein – unter den Bedingungen des Glaubens so gut wie des Unglaubens ...“¹⁷. Denn angesichts der schon in Platons Eutyphron¹⁸ nachlesbaren Alternative: Ist etwas gut, weil Gott es so will, oder will Gott etwas, weil es in sich gut ist? erscheint Jonas absolut entschieden. Die Auffassung des Duns Scotus, der das Gute aus der Willkür Gottes ableitete, nennt er „bestürzend“¹⁹ und erklärt seinerseits den Begriff des an sich Guten zur *ratio cognoscendi* für die Annahme des Daseins Gottes. Mag also *anthropologisch* auch der Glaube die Metaphysik ersetzen, *logisch* ist

¹³ PV, S. 36. Was speziell die nach seiner Auffassung transzendente Bedeutung des Menschen betrifft (vgl. dazu Kapitel III und IV, 1), so bekennt JONAS: „Ich wollte, man könnte dafür noch auf die biblische Lehre zurückgreifen, daß der Mensch ‚im Bilde Gottes‘ geschaffen sei“ (TME, S. 73).

¹⁴ PV, S. 57.

¹⁵ PV, S. 231.

¹⁶ PV, S. 94.

¹⁷ PV, S. 99. In PUumV, S. 131 heißt es: „Verantwortung besteht also mit oder ohne Gott.“

¹⁸ PLATON, Jubiläumsausgabe sämtlicher Werke, Bd II. Zürich 1974, bes. S. 187–201 (3 e–11 b).

¹⁹ PV, S. 98.

der metaphysische Erkenntnisakt für Jonas eindeutig dem Glaubensakt vorgeordnet²⁰.

Die alles entscheidende kritische Rückfrage an Jonas ist nun diese: Erscheint die von ihm dergestalt ins Zentrum des Interesses gerückte Metaphysik, so wie er sie konzipiert, sachlich gerechtfertigt, oder bleibt von ihr, falls die sie tragenden Fundamente wanken, möglicherweise nur ein persönliches Glaubensbekenntnis? Bleibt, so ließe sich weiterfragen, von seinem moralphilosophischen und moralischen Engagement, falls das Projekt Moralbegründung als gescheitert angesehen werden müßte, vielleicht nur das übrig, was er unter allen Umständen vermeiden wollte: die erbauliche Moralpredigt? Wie ernst derartige Rückfragen an den Metaphysiker zu nehmen sind, dürfte spätestens seit Kant klar sein. Er, der nicht nur in relativ jungen Jahren von sich behauptet, er habe das Schicksal, in die Metaphysik „verliebt zu sein“²¹, sondern noch in der „Kritik der reinen Vernunft“ erklärt, daß Metaphysik „als Naturanlage (...) wirklich“ sei, weil die menschliche Vernunft „unaufhaltsam ... durch eigenes Bedürfnis“²² zu ihren Fragen getrieben werde, hat gleichwohl unmißverständlich deutlich gemacht, daß es Vernunft „ohne vorangehende Kritik ihres eigenen Vermögens“ lediglich zu einer dogmatischen Metaphysik, niemals aber zu einer „Metaphysik als Wissenschaft“²³ bringen kann. Von der dogmatischen Form dieses Vernunftgebrauchs heißt es daher bei Kant: „Metaphysischer Behauptungen ist die Welt satt“²⁴. Die einzige Metaphysik aber, „die als Wissenschaft wird auftreten können“²⁵, ist für Kant nichts anderes als Kritik der reinen Vernunft selbst, der Versuch, die apriorischen Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung sowie Quellen, Umfang und Grenzen der menschlichen Vernunftserkenntnis zu ermitteln²⁶.

In der Folge soll es nun nicht darum gehen, Jonas vor den Richterstuhl Kants zu zitieren oder gar mit ihm so zu verfahren, wie es der von Kant selbst abgelehnte Skeptizismus tut, nämlich „mit der ganzen Metaphysik kurzen Prozeß“ zu machen²⁷. Schon gar nicht kann es die Absicht sein, alle

²⁰ In PUumV erscheint diese Position abgeschwächt, vgl. bes. S. 141 und 146.

²¹ I. KANT, *Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik*. I. KANT, Werke in sechs Bänden. Herausgegeben von W. WEISCHDEL. Darmstadt 1963 (zit. als „We“). Bd. I, S. 982.

²² I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*. We, Bd. II, S. 60 (zit. als „rV“).

²³ rV, We, Bd. II, S. 36.

²⁴ I. KANT, *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft auftreten können*. We, Bd. III, S. 256 (zit. als „Prol.“).

²⁵ Prol., We, Bd. III, S. 111.

²⁶ rV, We, Bd. II, S. 13.

²⁷ rV, We, Bd. II, S. 36.

verstreuten metaphysischen Äußerungen unseres Autors (ihr Name ist Legion) zu systematisieren und vor dem Hintergrund moderner Metaphysikkritik zu würdigen, sei sie nun von der Sprachanalyse, der evolutionären Erkenntnistheorie oder der Psychoanalyse, von Nietzsche, Heidegger oder Carnap oder von anderen Schulen und Autoren inspiriert. Vielmehr soll lediglich versucht werden, *einige* derjenigen metaphysischen Grundpositionen von Jonas, die sich im *Zusammenhang mit seiner Ethikbegründung* ergeben, darzustellen und mit einigen kritischen Anmerkungen zu versehen. Dazu ist es unumgänglich, zunächst das moralphilosophische Hauptanliegen von Hans Jonas zu verdeutlichen.

II. Ethische Grundpositionen

Das „*Prinzip Verantwortung*“ versteht sich als „Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation“ und nur als solcher. D.h. Jonas ist weder an der Revision noch Neubegründung altbekannter Handlungsnormen wie Wahrhaftigkeit oder Hilfsbereitschaft gelegen, sondern es geht ihm lediglich um die sich aus der *neuzeitlichen Technik* ergebenden moralischen Probleme. Daß „Technik ethischen Erwägungen unterliegt, folgt“ für Jonas „aus der einfachen Tatsache, daß die Technik eine Ausübung menschlicher Macht ist, d.h. eine Form des Handelns, und alles menschliche Handeln moralischer Prüfung ausgesetzt ist“²⁸. Nun ist diese Aussage zweifellos zutreffend, aber für das Phänomen Technik nach Jonas nicht charakteristisch. Von jeder anderen Macht nämlich läßt sich behaupten, daß sie weder gut noch böse ist und eine moralische Beurteilung erst aufgrund des Gebrauchs, den sie erfährt, sinnvoll erscheint. Die Macht der Rede z.B. ist als solche weder etwas Gutes noch etwas Schlechtes, aber man kann sie zu aner kennenswerten Zwecken und auch zum Zwecke der Verleumdung, Täuschung oder Verführung benutzen. Mit der Technik aber, meint Jonas, bewegen wir uns heute in einem Handlungszusammenhang, „in dem jeder Gebrauch der Fähigkeit im großen, sei er in noch so guter Absicht unternommen, einen Richtungssinn mit sich steigernden letztlich schlechten Wirkungen mit sich führt“²⁹, oder einfacher: „Nicht nur wenn die Technik böswillig, d.h. für böse Zwecke mißbraucht wird, sondern selbst, wenn sie gutwillig für die eigentlichen und höchst legitimen Zwecke eingesetzt wird, hat sie eine bedrohliche Seite an sich ...“³⁰. Und

²⁸ TME, S. 42. Vgl. PUumV, S. 132.

²⁹ TME, S. 43.

³⁰ TME, S. 43. Auch in PUumV findet sich bezüglich der Technik die These, „daß ihr *Gutes selbst* es an sich hat, durch schieres Wachstum ins Schlimme umzuschlagen“ (S. 134).

entsprechend hat die Technik für ihn nicht ABC-Waffen, die schlecht sind einerseits und andererseits Kunstdünger, der gut ist, hervorgebracht, denn, wiederum im Bilde gesprochen, „Ihre ‚Pflugscharen‘ können auf lange Frist ebenso schädlich sein wie ihre ‚Schwerter‘“³¹.

Diese zweifellos äußerst negative Einschätzung der Technik ist nun weder neu noch originell. Sie findet sich bei Goethe, Hegel, Oswald Spengler und vielen anderen, dort allerdings nicht selten in teils spekulativ, teils emotional begründeten Äußerungen. Radikale Technikkritik rational zu rechtfertigen, hat in der Gegenwart z.B. Robert Spaemann unternommen. Er geht dabei davon aus, daß jede technische Maßnahme unweigerlich nicht beabsichtigte, schädliche Nebenwirkungen hat und formuliert: „Je größer die beabsichtigte Wirkung, desto größer die unbeabsichtigten Nebenwirkungen“³². Zu Ende gedacht, würde das bedeuten, daß jeder Versuch, unerwünschte Nebenwirkungen unter Einsatz technischer Mittel zu neutralisieren, erneut gefährliche Nebenwirkungen zeitigte, die ihrerseits technische Maßnahmen erforderten usf.

Bei Jonas ist die Begründung seiner Einschätzung der Technik wieder eine eher spekulative, zweifellos an Heidegger orientierte. Dieser erklärt: „Die Technik ist eine Weise des Entbergens“³³ und meint damit, daß in der technischen Einstellung die gesamte Natur sich dem abendländischen Menschen in vorgängiger (nicht bewußt gewollter) Erschlossenheit auf eine bestimmte Weise zeige („entberge“), nicht als dämonenbesetztes und also bedrohliches Umfeld, nicht als bergende Allmutter, nicht als ihm anvertraute Schöpfung, nicht als verehrungswürdige kosmische Ordnung, sondern als zu beherrschendes Objekt. Es ist anzunehmen, daß diese Auffassung seines philosophischen Lehrers Heidegger, dem er im Jahre 1924 nach Marburg folgte, den jungen Hans Jonas geprägt hat³⁴. Allerdings erscheint bei ihm der Gedanke häufig in anderem Gewande, und zwar aufgrund seiner langjährigen Auseinandersetzung mit der Gnosis.

Die Gnostiker des 2. und 3. nachchristlichen Jahrhunderts, so ihr Interpret Jonas, vertreten die Auffassung, die Welt müsse als Produkt eines unvollkommenen, stümperhaften Schöpfers, des Demiurgen, verstanden werden. Dem Schöpfer schulde der Mensch keine Ergebenheit und seinem Werk keine Achtung. Nun gibt es für den Gnostiker auch einen Erlösergott, von dem aber nach Jonas in einem bestimmten Sinne

³¹ TME, S. 49.

³² Funkkolleg Praktische Philosophie/Ethik. Studienbegleitbrief 6. Weinheim und Basel 1981, S. 61.

³³ M. HEIDEGGER, Die Technik und die Kehre. 5. Aufl. Pfullingen 1982, S. 12.

³⁴ Er nennt ihn den „lange für mich entscheidenden Lehrer“ (WpE, S. 14).

Nietzsches Wort gilt: „Gott ist tot“³⁵. Das soll natürlich nicht heißen, daß es ihn nicht gäbe, wohl aber, daß er „der total andere, fremde, unbekannte“ ist³⁶, daß er „in keiner positiven Beziehung zur sinnlichen Welt“ steht. „Eine Transzendenz“ aber, so fährt Jonas fort, „ohne normative Beziehung zur Welt gleicht einer Transzendenz, die ihre wirkende Kraft verloren hat“. Sie ist nicht Ursache und nicht Gestaltung dieser Welt, sondern bestenfalls „ihre Verneinung und Aufhebung“³⁷. Der Mensch sieht sich innerhalb dieser Lehre als ein Stück der vom Demiurgen hergestellten Welt, mißraten, verloren, „geworfen in die Zeitlichkeit“³⁸. Innerhalb dieser Welt gibt es keinerlei Wertmaßstäbe für ihn, weil in ihr keinerlei Wirken der Transzendenz festzustellen ist. Diese Aussage umschreibt nichts anderes als den gnostischen Nihilismus, der sich nach Jonas in zwei Aussagen Sartres zusammenfassen läßt: „Es gibt keine Zeichen in der Welt“ und „alles ist erlaubt“³⁹. Nicht weniger wesentlich aber ist für den Gnostiker die Feststellung, daß er in sich einen göttlichen Funken trägt, der nicht von dieser Welt und nicht vom Demiurgen ist, sein Pneuma, Gottes „innermenschliches Gegenstück“⁴⁰. Aufgrund seiner ist der Mensch zur Überwindung dieser unvollkommenen, wertlosen Welt ermächtigt und aufgerufen. Nun soll nach gnostischer Auffassung diese Weltüberwindung den Menschen natürlich zu einem ewigen Ziel führen. Insofern sind Gnosis und moderne technische Zivilisation überhaupt nicht vergleichbar. Aber in einem wesentlichen Punkte sind sie für Jonas identisch⁴¹. Die Macht ist die einzige zum Naturganzen mögliche Beziehung. In der Gestalt des Technikers kehrt die des Gnostikers wieder. Die Auffassung z.B., der genetische Bauplan sei fehlerhaft und verbesserungsbedürftig, die Absicht, den neuen Menschen selbst zu planen und mit Hilfe der Gentechnologie herzustellen, ist die moderne Art, die Welt gnostisch zu sehen, d.h. ohne eine in ihr wirkende Transzendenz, ohne immanente Wertstruktur, beliebig manipulierbar durch einen Menschen, der sich in seinem besten Teil als außerhalb der Welt stehender Herrscher dieser Welt dünkt, orientiert allein an dem Motto: Erlaubt ist alles, was machbar erscheint.

³⁵ Vgl. z.B. F. NIETZSCHE, Die fröhliche Wissenschaft. Friedrich Nietzsche, Werke in drei Bänden. Herausgegeben von K. SCHLECHTA, Bd. II. Darmstadt 1966, S. 115.

³⁶ ZNE, S. 17.

³⁷ ZNE, S. 17.

³⁸ ZNE, S. 20.

³⁹ J.-P. SARTRE, Ist der Existentialismus ein Humanismus? J.-P. SARTRE Drei Essays. Ullstein Buch Nr. 304. West-Berlin 1968, S. 16 und 19. Vgl. ZNE, S. 17.

⁴⁰ ZNE, S. 17.

⁴¹ Vgl. ZNE, S. 20.

Daß nun Jonas angesichts der aus seiner Sicht äußerst fatalen geistigen Grundsituation unseres technischen Zeitalters überhaupt auf eine Ethik zur Behebung der entstandenen Schwierigkeiten setzt, ist durchaus bemerkenswert, wäre doch auch denkbar, daß man mit dem Appell an die Klugheit bzw. die langfristig zu bedenkenden Eigeninteressen der Menschheit auskäme. Kurz gefaßt: Die Menschheit wird ohne Beschwörung von Moral umdenken, wenn sie merkt, daß die Absolutsetzung technologischen Denkens die eigenen Lebensgrundlagen zerstört, so könnte sich eine der möglichen Gegenpositionen ausnehmen⁴². Eine andere könnte die Heideggers sein, der sinngemäß die Auffassung vertritt, daß moralische Appelle angesichts der katastrophalen Folgen der Technik dem Versuche gleichen, den Teufel mit Beelzebub auszutreiben, weil Ethik der gleichen Grundintention menschlichen Meisternwollens entspringe wie das zwischenzeitlich als gefährlich identifizierte technische Denken selbst. Es bleibe, so Heidegger, das Warten auf eine neue Lichtung des Seins unter Vermeidung aller von der menschlichen Subjektivität ausgehenden Aktivitäten⁴³. Und wieder eine andere Gegenposition wäre der schon zynisch zu nennende Fatalismus Ulrich Horstmanns, der mit unverkennbarer Lust am Untergang erklärt: „Die Apokalypse steht ins Haus. Wir Untiere wissen es längst, und wir wissen es alle. Hinter dem Parteiengezänk ... gibt es eine heimliche Übereinkunft ...: daß wir ein Ende machen müssen mit uns und unseresgleichen, ... ohne Pardon, ohne Skrupel und ohne Überlebende“⁴⁴. Für Horstmann erfüllt sich der Sinn der Geschichte in der Rückkehr der Welt in den Zustand des Anorganischen. Für Jonas dagegen steht fest, daß Ethik genau dies verhindern kann und muß und daß vor allen Dingen der Mensch nicht von der Bildfläche verschwinden darf. Folglich formuliert er den für das Zeitalter der Technik maßgebenden neuen

⁴² So z.B. ist die in § 1 des Bundesnaturschutzgesetzes in der Fassung vom 12. 3. 1987 gegebene Begründung für das Gebot des Schutzes, der Pflege und Entwicklung von Landschaft und Natur nur stichhaltig, wenn man Einverständnis bezüglich der langfristig zu bedenkenden menschlichen Eigeninteressen unterstellt, denn Landschaft und Natur werden „als Lebensgrundlagen des Menschen und als Voraussetzung für seine Erholung“, nicht aber in ihrer Eigenwertigkeit gesehen (Bundesgesetzblatt Jg. 1987, Teil I, S. 890). – Zum Versuch einer nicht-anthropozentrischen Begründung vgl. H. JANSOHN, Pro und contra Anthropozentrismus. Philosophische Bemerkungen zu einem Grundproblem der Ethik und des Naturschutzes. In: Pfälzer Heimat. 1/1992, S. 20–31.

⁴³ Vgl. z.B. M. HEIDEGGER, Über den Humanismus. Frankfurt, Klostermann, o.J., S. 38 f. Zum Versuch, dem Begriff „Ethik“ eine Deutung im Sinne Heideggers zu geben, vgl. E. KETTERING, Nähe. Das Denken Martin Heideggers. Pfullingen 1987, S. 29 f, 60 und bes. 368 ff.

⁴⁴ U. HORSTMANN, Das Untier. Konturen einer Philosophie der Menschenflucht. Suhrkamp 1985, S. 7.

moralischen Imperativ wie folgt: „Handle so, daß die Wirkungen deiner Handlung verträglich sind mit der Permanenz echten menschlichen Lebens auf Erden“⁴⁵. Wie einleitend festgestellt, hängt für Jonas alles von der Begründung dieser Formulierung ab. Versuchen wir sie nachzuvollziehen!

III. Von der Ethik zur Metaphysik

Immanuel Kant hat seinen kategorischen Imperativ bekanntlich u.a. mit dem Ausschluß des Selbstwiderspruches begründet. Jonas aber erklärt: „Ich kann, ohne in Widerspruch mit mir selbst zu geraten, wie für mich so auch für die Menschheit ein kurzes Feuerwerk äußerster Selbsterfüllung der Langeweile endloser Fortsetzung im Mittelmaß vorziehen“⁴⁶. Warum also dürfen wir nicht den Fortbestand der Menschheit aufs Spiel setzen? Oder, im Bilde, warum darf man um diesen Einsatz nicht wetten⁴⁷? Wenn ich überhaupt handle, meint Jonas, ist es unvermeidlich, daß ich die Interessen und das Schicksal anderer wie in einer Wette aufs Spiel setze. Wer z.B. Auto fährt, gefährdet immer andere, wer heiratet, riskiert, andere unglücklich zu machen usf. Aber Jonas beruft sich hier auf Goethe, bei dem es heißt: „Der Handelnde ist immer gewissenlos“ und interpretiert, daß die so umschriebene Bedenkenlosigkeit, weil unvermeidlich, moralisch ohne Belang ist⁴⁸. Unvertretbar aber ist es, so Jonas, wenn in einer Handlung „das Ganze der Interessen Anderer“⁴⁹ um irgendwelcher partieller Interessen willen verwettet wird. Man dürfe, um bestimmter partieller Interessen willen zwar viel aufs Spiel setzen, aber eben nicht alles, im Beispiel: Im Falle fürchterlicher Bedrohung (und nur dann), also etwa, wenn die Existenz der Nation gefährdet oder wenn Unveräußerliches wie Freiheit und Menschenwürde bedroht ist, darf der Politiker nach Jonas die Entscheidung zum Krieg fällen⁵⁰. „Aber selbst zur Rettung seiner Nation darf der Staatsmann kein Mittel verwenden, das die Menschheit vernichten kann.“ Oder, wie er plakativ formuliert, es gibt kein „Recht der Menschheit zum Selbstmord“ bzw.: „Über das individuelle Recht zum Selbstmord läßt sich reden, über das Recht der Menschheit zum Selbstmord nicht“⁵¹.

⁴⁵ PV, S. 36.

⁴⁶ PV, S. 36.

⁴⁷ PV, S. 77.

⁴⁸ PV, S. 77. In PUumV, S. 132 leitet JONAS diesen Sachverhalt aus der Notwendigkeit, „zwischen Werten“ entscheiden zu müssen ab und erklärt: „Indem wir handeln, müssen wir auch schuldig werden.“

⁴⁹ PV, S. 78.

⁵⁰ PV, S. 79.

⁵¹ PV, S. 80.

Diese These von der „unbedingte(n) Pflicht der Menschheit zum Dasein“⁵² impliziert, daß ein uraltes ethisches Grundprinzip in der Jonasschen Ethik fällt, das Prinzip der Gegenseitigkeit oder „Reziprozität“⁵³. Dieses Prinzip besagte, daß meine Pflichten als „Gegenbild fremden Rechtes“⁵⁴ verstanden werden können. Ich darf niemanden belügen oder betrügen, weil dieser einen Anspruch auf Wahrhaftigkeit oder Ehrlichkeit hat usf. Von Jonas aber wird unterstellt, daß künftige Menschen, die noch nicht sind und soferne sie nicht sind, auch keine Ansprüche haben, eben doch für mich zur Pflicht werden können⁵⁵. Noch schärfer : „... ein Recht Ungeborener auf Geborenwerden (genauer: Ungezeugter auf Zeugung) ist schlechterdings gar nicht zu begründen“⁵⁶. Aber dennoch besteht nach Jonas die Verpflichtung der lebenden Menschheit, den eigenen Fortbestand zu sichern. Wie aber soll die These begründet werden, daß die Existenz der Menschheit besser ist als ihre Nichtexistenz?

Daß es etwa „das Erbe einer vorangegangenen Evolution zu wahren“ gilt⁵⁷, wäre eine leicht zu entkräftende Position. Bekanntlich sind ganze Tierfamilien ausgestorben, ohne daß man deswegen – selbst wenn sie an der Spitze der Evolution gestanden hätten wie die Saurier – von einer metaphysischen Katastrophe sprechen müßte. Erinnert man sich aber daran, daß Jonas in seinem fundamentalen Imperativ von der „Permanenz echten menschlichen Lebens auf Erden“⁵⁸ redet, wird deutlich, daß es ihm um mehr geht als die Sicherung der physischen Existenz unserer Gattung. Vielmehr ist ihm an der Idee des Menschen gelegen. Und genau hier erfolgt ein erster, fast unmerklicher Schritt in den metaphysischen Begründungszusammenhang. Die Idee des Menschen beinhaltet nämlich für ihn als Wesensmerkmal die Freiheit, das Sich-entscheiden-Können, die Fähigkeit, „über gut und schlecht zu befinden“⁵⁹ und damit das Verantwortlichseinkönnen. Um dieses Wesenszuges willen darf nach Jonas die Menschheit nie geopfert werden. Würden z.B. Automaten des Wohlverhaltens mit Menschenantlitz mittels Gentechnologie oder operanter Konditionierung hergestellt, wäre diese Idee preisgegeben⁶⁰. Nun soll aber für ihn auf Dauer

⁵² PV, S. 80.

⁵³ PV, S. 84.

⁵⁴ PV, S. 84, 86.

⁵⁵ PV, S. 84.

⁵⁶ PV, S. 86.

⁵⁷ PV, S. 72.

⁵⁸ PV, S. 36, vgl. Anm. Nr 45.

⁵⁹ PV, S. 72 f. In PUumV, S. 131 spricht JONAS von der „*ontologischen* Befähigung des Menschen“, zwischen Gut und Böse wählen zu können.

⁶⁰ Vgl. z.B. B.F. SKINNER, *Jenseits von Freiheit und Würde*. Reinbek bei Hamburg 1973. Dazu PV, S. 90 f und PUumV, S. 138.

die Realisierung dieser Idee garantiert werden, in seiner Sprache, es gibt eine „ontologische Verantwortung für die Idee des Menschen“⁶¹. Der ontologische Gottesbeweis des Mittelalters versuchte, aus dem Begriff Gottes das Dasein Gottes abzuleiten. Jonas meint analog, aus der Idee des Menschen folge zwar nicht, daß dessen reale Existenz für alle Zeiten verbürgt wäre, wohl aber, daß es diese Existenz geben solle. Konkret würde das heißen, daß wir weniger über mögliche Rechte künftiger Menschen zu wachen hätten als darüber, daß ihnen die „Fähigkeit“ zur „Pflicht“ erhalten bleibt⁶². Das heißt, wir müßten ihnen das Dasein weniger „schenken“ als „zumuten“⁶³. Kurz, es soll auf Dauer Wesen der Freiheit geben, und diese Freiheit bedeutet immer zugleich Fähigkeit zur Verantwortlichkeit und zum Übernehmen von Pflicht. Sofern dem so ist, bedarf es einer organischen Basis für solche Wesen, philosophisch gesagt, um dieses „Soseins“ willen bedarf es des „Daseins einer Menschheit“⁶⁴.

Sind wir damit klüger? Menschen soll es auf Dauer geben, weil es freie, der Verantwortlichkeit und der Sittlichkeit fähige Wesen geben soll, so ließe sich seine Begründung für die zentrale These über „die unbedingte Pflicht der Menschheit zum Dasein“ zusammenfassen⁶⁵. Daß eine Letztbegründung damit aber keineswegs gegeben ist, liegt auf der Hand. Denn warum eigentlich sollen Freiheit und Verantwortlichkeit unbedingt in der Welt Wirklichkeit bleiben? Zur Beantwortung dieser Frage genügt es nicht, wie bisher, nur nach dem „Sein des Menschen“ zu forschen, vielmehr steht der „Grund des Seins überhaupt“⁶⁶ und damit die metaphysische Problematik in ihrer ganzen Tiefe zu Debatte.

IV. Methaphysische Grundpositionen

Auffällig ist, daß Jonas hier mit zweierlei einander ergänzenden literarischen Mitteln arbeitet, dem Mythos und der Argumentation. So heißt es einerseits, man müsse sich angesichts „der großen Pause der Metaphysik, in der wir uns befinden“⁶⁷, dem Mythos anvertrauen, einem „Mittel bildlicher, doch glaublicher Vermutung“⁶⁸. Solche Vermutung aber könne insofern für „wahr“ gelten, als sich in ihr die Wahrheit der Metaphysik

⁶¹ PV, S. 91.

⁶² PV, S. 89.

⁶³ PV, S. 90.

⁶⁴ PV, S. 90 f.

⁶⁵ PV, S. 80.

⁶⁶ PUumV, S. 130.

⁶⁷ ZNE, S. 59.

⁶⁸ GNA, S. 15.

„schattenhaft andeuten mag, die notwendig unerkennbar und sogar, in direkten Begriffen, unsagbar ist ...“⁶⁹. Andererseits behauptet Jonas, „... der um eine Ethik sich mühende weltliche Philosoph muß zuvörderst die Möglichkeit einer rationalen Metaphysik einräumen, trotz Kant, wenn das Rationale nicht ausschließlich nach den Maßstäben der positiven Wissenschaft bestimmt wird“⁷⁰.

1. Die Kosmogonie

Zum Einstieg in den Mythos sei hier nochmals an die Jonassche Feststellung erinnert, daß das Verhängnis der neuzeitlichen technischen Grundeinstellung des Menschen die quasi-gnostische Entmachtung der Transzendenz ist. Folglich entwirft der Antignostiker Jonas eine Kosmogonie, deren Kern in der Behauptung eines zentralen Einflusses der Transzendenz auf die Wirklichkeit zu sehen ist. Er denkt sich den Ursprung aller Dinge weder als Zufall noch als Notwendigkeit, weder als Urknall noch als platonischen oder gnostischen Demiurgen, weder als jüdisch, christlich oder moslemisch verstandenen Schöpfergott, welcher letzterer nach seiner Meinung der Schöpfung immer äußerlich bleiben muß und nur deswegen als ihr Herr vorgestellt werden kann. Vielmehr vermutet Jonas, „der göttliche Grund des Seins“ habe sich „aus unerkennbarer Wahl ... dem Zufall, dem Wagnis und der endlosen Mannigfaltigkeit des Werdens“ anheimgegeben⁷¹. Hiermit will er sagen: „damit Welt sei ..., entsagte Gott seinem eigenen Sein; er entkleidete sich seiner Gottheit, um sie zurückzuempfangen aus der Odysee der Zeit, beladen mit der Zufallsernte unvorhersehbarer zeitlicher Erfahrung, verklärt oder vielleicht auch entstellt durch sie“⁷². Wir haben also das Bild einer werdenden Gottheit, die nach vollkommener Selbstpreisgabe in der Evolution des Anorganischen oder Organischen allmählich wieder zu sich selbst kommt⁷³. Das Erscheinen des Menschen bedeutet „die Heraufkunft von Wissen und Freiheit“, aufgrund deren es künftig keine Unschuld des bloßen Werdens der Gott-Welt mehr gibt, sondern die volle Entfaltung des Göttlichen in die Verantwortung des Menschen gelegt ist⁷⁴. Für Jonas erhält somit menschliches Leben und Sichentscheiden, unsere Wahl zwischen Gut und Böse „transzendente Wichtigkeit“. Wir sind aufgerufen, Göttliches zu vollenden, wir können es aber auch verspielen, „wir können bauen

⁶⁹ ZNE, S. 59.

⁷⁰ PV, S. 94 f.

⁷¹ ZNE, S. 55.

⁷² ZNE, S. 56.

⁷³ Für unseren Zusammenhang muß diese Andeutung genügen. Eine detaillierte Analyse des Jonasschen Gottesbegriffes findet sich bei W. E. MÜLLER, *Der Begriff der Verantwortung bei Hans Jonas*. Frankfurt 1988, S. 59 ff, 132, 135 u.ö. (zit. als „MÜLLER“).

⁷⁴ ZNE, S. 58. „Die Reflexion des Seins im Wissen“, nach Hegel des „Zu-sich-selbst-kommen der ursprünglichen Substanz“, macht nach JONAS den Menschen, trotz seiner Verlorenheit im Kosmos, „zu einem Ereignis von kosmischer Bedeutung“ (OuF, S. 341 f.).

und zerstören, ... die Gottheit nähren oder darben lassen, ihr Bild vervollkommen oder entstellen“⁷⁵. Der Mensch ist verpflichtet, die Inkarnation, das Wagnis Gottes, sich selber zu entäußern, durch seine Entscheidungen zu rechtfertigen.

Zweifellos ein erhabener Mythos, aber vermag er als Begründung zu befriedigen? Muß man sich nicht mit Hans Blumenberg zumindest zu der Rückfrage veranlaßt sehen: Warum sollte der Mensch nicht leichtsinnig sein dürfen, wo doch sein Gott „der metaphysische Leichtsinn in dem prototypischen Übermaß ist, sich auf eine Welt dieser Mißglückbarkeit eingelassen zu haben? ... Müßte der Mensch nicht seinem Urheber mit Gelassenheit, vielleicht sogar mit Schadenfreude, die Verantwortung dafür zurückgeben, daß er mit ihm experimentieren wollte?“⁷⁶ Weiterhin ließe sich fragen, ob vom Menschen legitimerweise der Akt heroischen Eintretens für die Sache Gottes verlangt werden kann, zumal der Gedanke an die persönliche Unsterblichkeit von Jonas in so entschiedener Form zurückgewiesen wird, wenn er erklärt: „Das Individuum ist von Natur zeitlich, nicht ewig; und die *Person* im besonderen, sterblicher Treuhänder einer unsterblichen Sache ...“⁷⁷. Schließlich ist zu bezweifeln, daß dem Jonasschen Weltbild mehr Aktivanz, d.h. mehr Fähigkeit, den einzelnen zu bedingungsloser Einsatzbereitschaft fürs Ganze zu motivieren, zukommt, als etwa dem marxistischen, in dem der sozialistische Held ja auch damit rechnen muß, im Reich der Freiheit niemals anwesend zu sein. Möglicherweise ist der von Jonas so ausführlich und heftig kritisierte Marxist Ernst Bloch mit seiner ‚revisionistischen‘ Forderung nach „*Abschaffung des Todes*“⁷⁸ in diesem Punkt ‚realistischer‘, von dem an christlichen Unsterblichkeitsvorstellungen orientierten Versuch einer Verbindung von Zeitlichkeit und Ewigkeit, den ein Teilhard de Chardin unternommen hat, ganz zu schweigen⁷⁹.

⁷⁵ ZNE, S. 59. Besonders die gentechnische Manipulation am Menschen erscheint JONAS in diesem Zusammenhang von Belang. Sie wäre nach seiner Einschätzung „das Pfuschen eines blinden und anmaßenden Demiurgen am empfindlichen Herzen der Schöpfung“ (TME, S. 197), und damit an der Schöpfung selbst.

⁷⁶ H. BLUMENBERG, *Arbeit am Mythos*. Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main. 5. Aufl. 1990, S. 322. Nach BLUMENBERG restlos ad absurdum geführt erscheint der Jonassche Ansatz in der Frage, ob konsequenterweise verantwortliches Handeln des Menschen nicht auch darin bestehen könnte, den Gott, „diesen metaphysischen Odysseus“, an der Heimkehr zu sich selbst zu hindern, „damit er nicht zu neuen Abenteuern aufbrechen kann“ (ebd.).

⁷⁷ ZNE, S. 59. Daß Jonas „in diesem furchterregendem (sic!) Aufeinandertreffen seiner (des Menschen, d. Verf.) Taten auf das göttliche Geschick“ selbst „die menschliche Unsterblichkeit“ sieht (ZNE, S. 58), ändert am Sachverhalt nichts.

⁷⁸ Ernst BLOCH, *Das Prinzip Hoffnung*, Bd. II. Frankfurt am Main 1959, S. 539. Zur Kritik an Blochs Utopismus aus der Sicht des Verantwortungsethikers vgl. bes. PV, Kapitel 5 und 6.

⁷⁹ Vgl. z.B. P. TEILHARD de CHARDIN, *Die Zukunft des Menschen*. Olten und Freiburg im Breisgau 1963, S. 237, 390, 349, 107 ff, 292 f, 343, 348 f, 353 ff, 397 u.ö. R. BULTMANN, der von Jonas sehr verehrte akademische Lehrer, kritisiert, obwohl er von sich behauptet: „ich verlange nicht nach persönlicher Unsterblichkeit“, in eben dieser Hinsicht am Mythos seines Schülers, daß dessen zentrale Begriffe bloß ästhetische und keine existentielle Relevanz hätten (vgl. ZNE, S. 63–67).

So schwer solche Vorwürfe auch sein mögen, Jonas würde sein Weltbild durch sie nicht ad absurdum geführt sehen, da er glaubt, den Kern seiner Aussage argumentativ belegen zu können. Sollte sich auch die Behauptung, daß Transzendenz in Natur und Mensch wirkt, einer Mehrheit heute nicht plausibel machen lassen, so doch im Prinzip allen die These, daß Natur und Mensch nicht wertfreie Objekte menschlicher Herrschaft sind. Dies wiederum meint er schließen zu dürfen aus dem Vorhandensein von „Zwecken an sich selbst“ über die Sphäre des Menschen hinaus“⁸⁰.

2. Die Zweckhaftigkeit der Natur

Die These, daß es Zwecke an sich in der Natur gebe, schließt für Jonas die vom „sittlichen Eigenrecht der Natur“⁸¹ ein. Es liegt auf der Hand, daß diese Auffassung bei Naturschützern, denen an der Überwindung anthropozentrischer Ansätze gelegen ist, besondere Beachtung findet, eröffnet sie doch die Möglichkeit, Natur nicht nur um des Menschen, sondern um ihrer selber willen zu hegen. In unserem Zusammenhang kann allerdings wiederum nur die Begründung der Jonas-These interessieren. Jonas geht davon aus, daß alles Sein vom Prinzip der Kontinuität her verstanden werden muß. „Das Sein ... ist eines ...“⁸², erscheint also nicht aufgebaut in den Schichten des Anorganischen, Organischen, Seelischen und Geistigen, wie etwa bei Nicolai Hartmann. Naturwissenschaft verfährt nun aufgrund des bei ihr ebenfalls unterstellten Kontinuitätsprinzips so, daß sie sich „vom Untersten über alles Obere belehren läßt“⁸³. Entsprechend geht der Biologe „bei der Erforschung elementarer Lebensvorgänge“ so vor, „als ob er nicht wisse, daß es den ganzen Organismus gibt“, bei der Erforschung des Gehirns, „als ob er nicht wisse, daß Denken sein Sein bestimmt.“ Und Jonas fügt hinzu: „... so geziemt es menschlicher Wissenschaft“⁸⁴. Zugleich aber betont er, daß diese Vorgehensweise der Wissenschaft lediglich aufgrund einer methodologischen „Fiktion“ gerechtfertigt erscheine und nicht mit einem „ontologischen Entscheid verwechselt“ werden dürfte⁸⁵. Friedrich Albert Langes Grundthese in der „Geschichte des Materialismus“ von 1866 wird also von Jonas regelrecht auf den Kopf gestellt. Das Als-ob gilt nicht, wie bei Lange⁸⁶, für den „Standpunkt des Ideals“, zu dem bei diesem neben der Religion auch die Metaphysik zählt, sondern es gilt für die Vorgehensweise der Naturwissenschaften. Zugang zu dem, was nach Jonas „das Sein ist“, gewährt nun für ihn nichts anderes als die Innenschau menschlicher Subjekte. Bei Jonas führt die Beachtung des Prinzips der Kontinuität des Seins zur Maxime, sich „*vom Obersten, Reichsten über alles Untere belehren*“ zu lassen. Dieses Obere, das menschliche

⁸⁰ PV, S. 29. Dies ist der Zusammenhang der JONAS veranlaßt, in der metaphysischen Spekulation die in der Geschichte *erstmalige* Erfüllung einer *kosmischen Aufgabe der Philosophie* zu sehen (vgl. TME, S. 40).

⁸¹ PV, S. 29.

⁸² PV, S. 136.

⁸³ PV, S. 136.

⁸⁴ PV, S. 137.

⁸⁵ PV, S. 137.

⁸⁶ F. A. LANGE, Geschichte des Materialismus, Bd. II, Leipzig. 1865, S. 664 ff.

Selbstbewußtsein, ist für ihn nicht nur die entwickeltste Seinsstufe und das bloß materielle Untere die unentwickeltste, sondern menschliche Subjektivität ist zugleich die offenbarste und das Anorganische die verborgenste Erscheinungsform des Seins⁸⁷. Kurz, der Standpunkt unseres Autors läßt sich als der eines methodologischen Anthropozentrismus charakterisieren (nicht zu verwechseln mit anderen Spielformen solchen Denkens), und zwar sofern das menschliche Selbstbewußtsein den methodologischen Ausgangspunkt bildet⁸⁸.

Damit ist der weitere Gedankengang vorgezeichnet. Jonas versucht, „den *ontologischen* Sitz von Zweck überhaupt von dem in der Subjektspitze Offenbaren zu dem in der Seinsbreite Verborgenen zu erweitern“⁸⁹. Was also, so ist zunächst zu fragen, ist in der Subjektspitze offenbar? Nach Jonas, so im entsprechenden Buchtitel, die „Macht ... der Subjektivität“⁹⁰. Genauer ließe sich seine These so umschreiben: Unser Denken vermag unser Sein zu bestimmen, es gibt im Menschen eine originäre Spontaneität, d.h. eine Fähigkeit, ohne naturwissenschaftlich identifizierbare Ursache in der Welt Wirkungen zu erzeugen, wir sind zwecksetzende Wesen, der Mensch ist frei. Naturwissenschaftlicher Dogmatismus dagegen „kann nicht anders als die Seele (das Bewußtsein) zur Ohnmacht in der objektiven Welt zu verurteilen“, uns zu „Puppen der Weltkausalität“ zu machen⁹¹. Das Zeugnis des Selbstbewußtseins, „daß ich meinen Arm hebe, weil ich es will“, so die Alternative im bekannten Beispiel, wäre im ersten Fall „glaubwürdig“, im zweiten wäre es „Täuschung, nämlich eine bloße Kostümierung neurophysiologischer Prozesse, die im Kostüm des Willens paradiere“⁹². Zur Rechtfertigung seines Glaubens an die Macht der Subjektivität versucht Jonas zunächst, das sog. „Unvereinbarkeits-Argument“ der Naturwissenschaftler zu entkräften, das besagt, „eine Wirkung des Psychischen auf das Physische“ sei mit der „immanenten Vollständigkeit physischer Determination“ unvereinbar⁹³. Dagegen vertritt Jonas die Auffassung, daß der uneingeschränkte Determinismus die Vollständigkeit physischer Determination nur supponiert, aber nicht beweist, kurz, „ein größeres Wissen von der Natur prätendiert, als wir ... je besitzen können“⁹⁴.

Beruft sich das Unvereinbarkeitsargument auf ein angemessenes sicheres Wissen von der *Natur des Physischen*, so das sog. „Epiphänomen-Argument“ auf die Annahme, die Erkenntnis der *Natur des Seelischen* zeige, daß letzteres „ohne eigene Kraft der Determination“, lediglich „abhängige Begleiterscheinung physischer Vorgänge“ sei⁹⁵. Für das Heben des Arms wäre danach nur die „neuro-muskuläre Erklärung (...) die richtige“ und die vom Willen ausgehende „eine inadäquate

⁸⁷ PV, S. 135 f.

⁸⁸ PUumV, S. 15.

⁸⁹ PV, S. 138.

⁹⁰ MOS.

⁹¹ MOS, S. 17.

⁹² MOS, S. 21.

⁹³ MOS, S. 22.

⁹⁴ MOS, S. 29.

⁹⁵ MOS, S. 22.

symbolische Umschreibung dafür⁹⁶, und die Wirksamkeit subjektiver Zwecksetzungen, wie sie etwa Sokrates voraussetzte, als er erklärte, seiner Absichten und nicht seiner Knochen und Muskeln wegen sitze er im Gefängnis und erwarte den Schierlingsbecher, müßte als Illusion entlarvt werden⁹⁷.

Bei genauem Zusehen aber steckt nach Jonas das Epiphänomenargument seiner Gegner voller Rätsel und Ungereimtheiten. Konsequenterweise müßte nämlich der Naturwissenschaftler 1. eine „Schöpfung der Seele aus dem Nichts“⁹⁸ behaupten, denn die angeblich grundlegenden neurophysiologischen Leistungen müßten nach seinen Voraussetzungen die gleichen sein, unabhängig davon, ob es zu dem vermeintlichen Epiphänomen Seele kommt oder nicht kommt. Inkonsequent erscheint Jonas 2. auch die Annahme, daß das Bewußtsein zwar „ein Etwas für sich“, für die Naturwissenschaft aber „ein Nichts für anderes“, also ein „unwirkliches Wirkliches“⁹⁹ ist. Vollends abstrus wird die deterministische Naturwissenschaft, wenn sie 3. das Denken zum Un-Phänomen erklärt. Denn wer soll eigentlich bei der angeblich irrigen Annahme der Realität und Wirksamkeit des Denkens einer Illusion erliegen? Das Subjekt? „Aber dieses ist bereits eine Täuschung.“ Also behaupte Naturwissenschaft, so Jonas, einen Betrug ohne Betrüger und Betrogenen, die Gegebenheit eines „*Wahnes an sich*“¹⁰⁰, der als solcher von einem Etwas (dem Erkennenden) identifiziert werde, was seinerseits nicht existiert. Zusammengefaßt erscheint der Jonas-Vorwurf an die deterministische Naturwissenschaft in dem Satz: „... die Seele wäre eine *illusionshabende Illusion*“¹⁰¹.

Ergänzend läßt sich nach Jonas ad hominem einwenden, daß der Epiphänomenalismus, indem er „die Ohnmacht des Denkens“ behauptet, auch die „Unfähigkeit seiner selbst, unabhängige Theorie zu sein“¹⁰² behaupten muß und also nach seinen eigenen Voraussetzungen als aus dem Nichts entstandenes Nichts zu gelten hat, das – wie sein kontradiktorisches Gegenteil – weder wahr noch unwahr sein kann. Schließlich glaubt Jonas feststellen zu dürfen, daß das sog. psychophysische Problem „ein künstliches und kein natürliches ist: es ist ein Geschöpf der Theorie und nicht der Erfahrung“, und selbst der unbelehrbarste Vertreter der Epiphänomenthese zweifelt in der Praxis keinen Augenblick daran, daß indem er seine Gedanken zu Papier bringt, „er eben dies im freien Gebieten des Gedankens über den Körper tut“¹⁰³. Das *Wie* der psychophysischen Wechselwirkung ist damit zwar nicht geklärt. Aber es ist nach Jonas sehr wohl demonstriert, „daß sie faktisch ist, also auch möglich ...“¹⁰⁴. Sicher ist auch, das war die Intention

⁹⁶ MOS, S. 37.

⁹⁷ MOS, S. 39 f.

⁹⁸ MOS, S. 47.

⁹⁹ MOS, S. 49.

¹⁰⁰ MOS, S. 53.

¹⁰¹ MOS, S. 56.

¹⁰² MOS, S. 63.

¹⁰³ MOS, S. 68.

¹⁰⁴ MOS, S. 67. Zum *Wie* vgl. Teil II und IV von MOS.

des Gedankengangs, daß es Zweck und dessen Wirksamkeit in der Realität gibt.

Im Anschluß an diese durchaus überzeugende Argumentation versucht nun Jonas, ausgehend von dem „in der Subjektspitze Offenbaren“, den Nachweis von Zweckhaftem in dem „in der Seinsbreite Verborgenen“. Anders gesagt, es steht die Frage an, ob „*Zweckkausalität beschränkt auf subjektbegabte Wesen*“ ist oder eben nicht¹⁰⁵. Daß Subjektivität allein dem vernunftbegabten Menschen eigne und Tiere nur komplizierte Automaten seien, wie Descartes behauptete, ist ein Einwand, von dem Jonas am Ende einer langen Erörterung erklärt: „jeder Hundebesitzer kann ihn hinweglachen“¹⁰⁶. Daß man aber noch viel weiter im Sein hinabsteigen darf und muß, um Subjektivität, Seelisches und Zweckhaftes ausfindig zu machen, zeigt für Jonas die einzig mögliche Antwort auf die Frage nach dem *Woher* dieser Phänomene. Woher also kommt Psyche in der Evolution? Die sog. *Ingressionslehre*, nach der Seele „schon da ist und gewissermaßen darauf wartet“, bis sich in der Evolution ausreichende materielle Bedingungen in Gestalt hoch entwickelter Organismen herausgebildet haben, die geeignet erscheinen, eine Seele aufzunehmen, hält Jonas für die „ontologisch gewaltsamste aller denkbaren Hypothesen“, zumal sie unterstellt, daß es Seele ohne materiellen Träger geben könne. Aber auch die dieser dualistischen Annahme entgegengesetzte monistische *Emergenzlehre* lehnt er ab. Nach ihr wäre das Auftreten von Subjektivität ein „evolutionärer Sprung“¹⁰⁷, ein Umschlag von Quantität in Qualität, so wie ihn beispielsweise Konrad Lorenz mit seiner Theorie der Fulguration annimmt¹⁰⁸. Konsequenz zu denken aber wäre für Jonas eine solche These nur um den Preis, daß das Neue: Bewußtsein, Psyche, Geist bzw. Subjektivität ohnmächtig bliebe. Die Ohnmacht von Subjektivität aber glaubt er schlüssig widerlegt zu haben¹⁰⁹. Bleibt also als Lösung nur – eingedenk des Kontinuitätsprinzips – daß dem untermenschlichen Sein bis hinunter zum anorganischen „eine vorausliegende Potenzialität für das irgendwann auftauchende ‚Neue‘, das demnach nicht total neu ist, zugeschrieben werden“¹¹⁰ muß. Das Neue muß also „als ‚Telos‘, als Erfüllung gerichteter Hinbewegung verstanden werden“. Oder „Zweck“ ist ... über alles Bewußtsein hinaus ...“ bis hinein „in die physische Welt als ein ihr ursprüngliches Prinzip“¹¹¹ auszudehnen. Das ist, was schon die Begrifflichkeit verrät und was Jonas expressis verbis zugibt, ein „aristotelisches“ Seinsverständnis¹¹²: Die ganze Welt ist zweckdurchwaltet.

¹⁰⁵ PV, S. 131.

¹⁰⁶ PV, S. 124.

¹⁰⁷ PV, S. 132 f.

¹⁰⁸ K. LORENZ, Die Rückseite des Spiegels. München, Zürich 1973, S. 48 ff.

¹⁰⁹ PV, S. 135.

¹¹⁰ PV, S. 135.

¹¹¹ PV, S. 144 f.

¹¹² PV, S. 139. In TME, S. 320 heißt es, „daß die Welt, daß die Materie aufs Leben hin angelegt sind ... Damit wird Aristoteles eigentlich immer akuteller.“ Vergleiche mit den Ansätzen von SACHSSE, DITFURTH, CARR und REES („The anthropic principle“) u.a. sind hier nicht möglich. Vgl. z.B. Hans SACHSSE. Der Mensch als Partner der Natur. In:

Einige Mißverständnisse gilt es auszuschließen: Wenn Zweck in der gesamten Natur angenommen wird, heißt dies nicht „*Mentalität*“ von Zwecksetzungen überall. Wird „Streben“ bzw. „gerichtete Hinbewegung“ behauptet, meint dies nicht Bewußtheit solcher Zielgerichtetheit. Ist von Psyche die Rede, bedeutet dies nicht „Selbstheit“. Zusammenfassend erklärt Jonas: Ich glaube „eher an Subjektivität ohne Subjekt, das heißt an die Steuerung keimhafter appetitiver Innerlichkeit durch zahllose Einzelelemente, als an ihre anfängliche Einheit in einem metaphysischen Totalsubjekt. (Das heißt Pantheismus ist kein notwendiges Komplement des Panpsychismus.)“¹¹³ Bedeutendstes Mißverständnis seines Weltbildes wäre für Jonas, wenn man die Vereinbarkeit mit der Naturwissenschaft in Zweifel zöge. Letzterer möge es doch genügen, meint er, wenn man ihr zugesteht, „daß in den *meßbaren* Regionen die quantitativ-deterministische Rechnung immer aufgeht“. Nicht Meßbares aber in Gestalt von Zweckkausalität ist damit für ihn nicht ausgeschlossen, mit einer „unterliegenden Teleologie des Geschehens“ zu rechnen, ist nicht verboten¹¹⁴. Das Wie des Zusammenbestehens von Final- und Kausaltermination zu erläutern, macht er sich nicht anheischig. Aber in „Macht oder Ohnmacht der Subjektivität“ entwickelt er immerhin ein spekulatives Modell für sein Weltbild: „Das Netz der Kausalität ist weitmaschig genug, um gewisse Fische sowohl hinaus- wie hereinschlüpfen zu lassen“. Die kleinen Fische sind die der Zweckkausalität, welche, obzwar in ihren Einzelmanifestationen naturwissenschaftlich nicht erfäßbar, gleichwohl „kraft des Auslöseprinzips größte physische Wirkung“ haben kann¹¹⁵. Mit diesem Modell wolle er, so Jonas, „nicht etwa die Natur mit mutmaßlichen Zwecken erklären ..., sondern das erwiesene Vorkommen von Zwecken in ihr (...) für den Naturbegriff deuten“¹¹⁶. Und diese Deutung, sein „Begreifen“ der Natur, seine Metaphysik, ergibt dann eben *eine von Psyche, Zweck und Subjektivität durchwirkte Welt*. Das „manifest Subjektive“ im Menschen ist lediglich Spitze des Eisberges, ein Phänomen, das aufgrund des Kontinuitätsprinzips als in der ganzen Natur „verwurzelt“ gelten muß¹¹⁷.

Kritische Rückfragen sind spätestens hier nicht mehr zu unterdrücken. 1. Verhalten sich Final- und Kausaltermination nicht wie Feuer und Wasser? Schon Kant hat in der 3. Antinomie darauf verwiesen, daß durch die Annahme von Wirkungen im Naturganzen, für die es prinzipiell keine naturwissenschaftlich identifizierbaren Ursachen gäbe, eigentlich das Wunder in Permanenz in die Natur eingeführt, d. h. aber der gesamte Naturzusammenhang derart „verwirret und unzusammenhängend gemacht“ werde, daß sich „kaum mehr Natur denken“

Überleben und Ethik. Hgg. v. G.-K. KALTENBRUNNER, München 1976, S. 27–54. H. v. DITFURTH. Wir sind nicht nur von dieser Welt. 2. Aufl. Hamburg 1981, S. 247 ff, 277 f, 334 u.ö.

¹¹³ PV, S. 135, 141 f. Sein Mythos, das sei nur in Klammern vermerkt, mutet allerdings sehr pantheistisch an!

¹¹⁴ PV, S. 140.

¹¹⁵ MOS, S. 78, vgl. 70.

¹¹⁶ PV, S. 140.

¹¹⁷ PV, S. 142; vgl. 139.

lasse¹¹⁸. Diese Verwirrung wird auch dadurch nicht abgemindert, daß sich Jonas die kleinen Fische der Zweckkausalität besonders winzig denkt, so wenig wie die nach Descartes unüberbrückbare Kluft zwischen *res cogitans* und *res extensa* dadurch überbrückt wurde, daß dieser den eigens erfundenen Lebensgeistern besondere Wendigkeit attestierte. 2. Hat nicht Jonas mit der Wiederbelebung der Theorie der Zweckkausalität in der ganzen Natur der Ethik einen Bärendienst erwiesen? Nicolai Hartmann erklärt dazu: „In einer durchgehend final determinierten Welt ... ist sittliche Freiheit ein Ding der Unmöglichkeit“¹¹⁹. Der Kausalnexus läßt sich auf Zwecke hinlenken, sofern er nicht schon welche hat. Sind die Naturprozesse als solche aber schon zielorientiert, „bleibt einer Teleologie des Menschen nichts mehr übrig, als sie ihren Weg laufen zu lassen“¹²⁰. 3. Läßt sich konsequent denken, daß die Evolution des Kosmos bis zur Stufe des Menschen in Gestalt blinder, aber „gerichteter Hinbewegung“ (s.o.) erfolgte, um sich dann, sehend geworden, von diesem Determinationszusammenhang zu verabschieden und sich dem Menschen mit dessen mental gesteuerten Zwecksetzungen zu überantworten? Zumindest erforderte dies einen Umschlag von Quantität in Qualität, wie ihn Jonas selbst für sein Natur- und Weltbild ablehnt. Fragen über Fragen also! Aber damit ist keineswegs schon die Gesamtproblematik in Jonas' metaphysischer Ethikbegründung umrissen! Denn nachdem er die Zweckhaftigkeit des Naturganzen glaubt erwiesen zu haben, sieht er sich mit der Forderung konfrontiert, den Nachweis zu führen, daß das Vorhandensein von Zwecken in der Natur zugleich einen Wert darstellt.

3. Die Werthaftigkeit der Welt

Leider ist nicht zu übersehen, daß sich Jonas mit diesem Nachweis ausgesprochen schwertut. Einerseits weiß und betont er, daß „Zwecke oder Ziele“ in ihrem Status nicht gleichbedeutend mit Werten sind und ihre Erkenntnis „nicht schon Billigung besagt“. Angenommen, der Verdauungsapparat eines Löwen wäre zu definieren durch den Zweck der Lebenserhaltung seines Trägers, so mag man gleichwohl „beklagen, daß Löwen nicht Vegetarier sind“, und daher ihr Verdauungssystem mißbilligen¹²¹. Andererseits erklärt Jonas unvermittelt, daß mit der Zweckhaftigkeit der Welt ihre Werthaftigkeit schon mitgegeben ist¹²², und er erläutert sogar, daß mit jedem gegebenen Zweck „die jeweilige Erreichung ein Gut und die Vereitelung ein Übel“¹²³ sei. Dies ist zumindest mißverständlich, denn er, dessen Mutter in Auschwitz ums Leben kam, wird ja wohl nicht sagen wollen, daß die Vereitelung des Zweckes einer Tötungsmaschinerie als Übel anzusehen sei. *Menschliche* Zwecksetzungen sind also mit Sicherheit nicht schon per se wertvoll.

¹¹⁸ rV, We, Bd. II, S. 433. Zur Kritik teleologischen Denkens vgl. auch MÜLLER, S. 103 ff u.ö.

¹¹⁹ N. HARTMANN, Ethik. 4. Aufl. Berlin 1962, S. 663.

¹²⁰ A.a.O., S. 673.

¹²¹ PV, S. 105.

¹²² PV, S. 148, 150.

¹²³ PV, S. 123.

Sind es dann vielleicht jene, die in der *blinden Evolution* der Natur entstanden sind? Tatsächlich scheint Jonas derartiges zu unterstellen, wenn er sagt, „daß mit der Hervorbringung des Lebens die Natur wenigstens einen bestimmten Zweck kundgibt, eben das Leben selbst“¹²⁴ und daß solches eines der „Werturteile“ der Natur selber bzw. eine „Wertentscheidung“ der Natur¹²⁵ sei. Entsprechend ist für ihn auch das menschliche Glücksstreben, sofern es „unserer Natur ... universal eingepflanzt ist“, ein solches Werturteil der Natur¹²⁶. Zur Begründung solcher angeblicher Werthaftigkeit von Zwecken in der Natur bleibt Jonas aber letztlich nur der Hinweis, daß die behauptete vermeintliche „Überlegenheit von Zweck an sich über Zwecklosigkeit“ eine „evidentielle Intuition“ sei. Der Zweck im Sein stelle eine „*Selbstbejahung des Seins*“ dar. Das Sein sei „nicht indifferent gegen sich selbst“, und diese Abwehr des Seins gegen sein eigenes Nichtsein mache den „Grundwert aller Werte“¹²⁷ aus. Das nach Selbsterhaltung aktiv strebende Leben seinerseits sei folglich als das „aktive Nein zum Nichtsein“ bzw. als emphatische Selbstbejahung des Seins zu verstehen¹²⁸.

Schließlich führt der Gedanke von diesem angeblich blind sich auswirkenden Ja der untermenschlichen Natur zu sich selbst zur „sehenden Freiheit des Menschen, die als höchstes Ergebnis der Zweckarbeit der Natur“ angesehen wird. Diese Freiheit verhindert nun einerseits, daß der Mensch nur einfach „weiterer Vollstrecker“ der ontologischen Seinsbejahung ist. Wir sind durch keine Naturdetermination gezwungen, etwa das Vorhandensein von Löwen als Wert zu *empfinden*, noch uns entsprechend zu verhalten. Andererseits stellt das Vorhandensein von Löwen realiter einen Wert dar, und dieses da wie andernorts manifeste blind wirkende *ontologische Ja des Seins zu sich selbst* hat daher für die Freiheit des Menschen „Sollenskraft.“ Der Mensch „muß das Ja in sein Wollen übernehmen“¹²⁹.

V. „Ethik ohne Metaphysik“

Ist dies die Metaphysik, die eine Ethik für heute zu begründen vermag? Als Antwort auf diese Frage seien drei Thesen formuliert: 1. Als Ethikbegründung ist die Jonassche Metaphysik argumentativ unzureichend, 2. in ihrem Absolutheitsanspruch ungerechtfertigt und darüber hinaus 3. unnötig.

Zu 1) Die Grundstruktur der Jonasschen Ethikbegründung dürfte deutlich geworden sein: Das Sein ist *zweckhaft* strukturiert. Aus der Zweckhaftigkeit des Seins folgt seine ontologische *Werthaftigkeit*. Diese wiederum präsentiert sich für den handelnden Menschen als sittliches *Soll*.

¹²⁴ PV, S. 142 f.

¹²⁵ PV, S. 148 und 150.

¹²⁶ PV, S. 146 f.

¹²⁷ PV, S. 155.

¹²⁸ PV, S. 156 f.

¹²⁹ PV, S. 157. Nach JONAS sieht sich der Mensch „unter eine Seinsverpflichtung gestellt, als Mandatar sozusagen eines Wollens der Natur“ (TME, S. 85).

Damit erweist sich, wie einleitend angekündigt, daß für Jonas tatsächlich die „Axiologie ein Teil der Ontologie“ ist¹³⁰. Einfacher formuliert: Wert gründet nicht in menschlicher Wertung, sondern im Sein. Nicht deswegen wird etwas zum Wertvollen, weil ich es schätze, sondern ich empfinde Hochschätzung für etwas oder soll dies zumindest, weil es in sich wertvoll ist. „Ich setze mir etwas zum Zweck, weil es mir wert ist“. Und wert oder der Mühe wert „muß bedeuten, daß der Gegenstand der Mühe *gut* ist, unabhängig vom Befinden meiner Neigungen“¹³¹. Noch kürzer zusammengefaßt: Die Jonassche Ethik ist eine Seinsethik. „Sein, wie es sich selbst bezeugt, gibt Kunde nicht nur davon, was es ist, sondern auch davon, was wir ihm schuldig sind“¹³².

Natürlich ist Jonas bekannt, daß er damit gegen zwei Quasi-Dogmen der neueren Philosophie verstößt, die da lauten: 1. „*kein Weg vom Ist zum Soll*“, 2. „*keine metaphysische Wahrheit*“. Nun lebt nach Jonas das 1. Dogma von der These, daß Sein in dem Sinne und nur in dem Sinne verstanden werden müsse, wie es die Naturwissenschaft tut, d.h. wertfrei. Diese These ist aber selbst keine naturwissenschaftliche Erkenntnis, sondern nach Jonas ein metaphysischer Satz¹³³, dem er glaubt, mit größerer Berechtigung den anderen metaphysischen Satz entgegensetzen zu können: Im Sein gibt es Zweck und Wert. Also ist, so Jonas, der Gegner gezwungen, sich auf Dogma Nr. 2 zurückzuziehen, wonach es überhaupt keine metaphysische Wahrheit gibt. Dem aber hält Jonas entgegen, daß sich der Vertreter dieser Auffassung einer ungerechtfertigten Verabsolutierung einer bestimmten Form des Wissens, eben des naturwissenschaftlichen, schuldig macht. Letztendlich kann der Antimetaphysiker nämlich nur ins Feld führen, daß es *wissenschaftliche* Erkenntnis über *metaphysische* Gegenstände nicht gebe – nach Jonas eine blanke Tautologie. Somit sieht er das Verdikt gegen sein Metaphysikkonzept argumentativ aufgehoben und den Weg für eine entsprechende Seinsethik frei.

Trotz der Jonasschen Anstrengungen läßt sich aber das entscheidende Manko dieses Ansatzes kaum leugnen, basiert dieser doch letztlich auf dem Axiom, daß Sein und Gutsein dasselbe seien. Mit gutem Grund aber läßt sich behaupten, daß dieses Axiom auf einem logischen Zirkel beruht. Denn kein Sein als solches beinhaltet ein Gutes als moralisches Soll, „vielmehr

¹³⁰ PV, S. 153.

¹³¹ PV, S. 160 f.

¹³² PUumV, S. 130. Das Prinzip der Ethik ist begründet „in einer objektiven Zuteilung seitens der Natur des Ganzen (was die Theologie als *ordo creationis* zu bezeichnen pflegte)“ (OuF, S. 341).

¹³³ PV, S. 92.

kann man nur, wenn man einen normativen Begriff des Guten schon hat, von daher bestimmen, was das ... eigentliche, gute Sein ist“¹³⁴.

Auch wenn der Begriff des guten Seins durch den des Natürlichen ersetzt wird, ändert sich an dem Sachverhalt nichts, wie etwa Olof Gigon anhand des Aristotelischen Naturbegriffes nachgewiesen hat¹³⁵. Stets kommt es bei Aristoteles wie bei verwandten Ansätzen „zu der typisch naturrechtlichen *petitio principii*: Was man zuvor als gut empfunden hat, wird als das ‚Naturgemäße‘ hingestellt und dann als Erkenntnisgrund des Guten verwandt.“ Thomas von Aquin sieht sich angesichts dieser Sachlage genötigt, bezüglich des Menschen zwei Naturen anzunehmen, eine vernünftige, aus der sich das Gute, und eine sinnliche, aus der sich das Böse ableitet. Wenn aber nicht alles Natürliche natürlich im Wertsinne ist, „so büßt der Naturbegriff die Fähigkeit ein, das Kriterium für gut und schlecht abzugeben“¹³⁶.

Besonders handgreiflich wird die Problematik des Schlusses vom Sein auf das Soll, wenn man sich vergegenwärtigt, daß der von einem göttlichen *ordo* her bestimmte Naturbegriff des Thomas bezüglich des Menschen etwa ersetzt werden kann durch das Konzept des *homo homini lupus*, durch das des Menschen als Triebwesen, als Reiz-Reaktionswesen usw. Auf Jonas angewandt: Die behauptete Zweckhaftigkeit des Lebens als solchen mag im Falle des Verdauungsapparates von Löwen noch ein Sein mit Wert- und Sollensimplikation sein (die Gattung darf nicht ausgerottet werden) – ein entsprechendes Soll dürfte aus dem Sein des Erregers der Amöbenruhr (*Entamoeba histolytica* – schließlich auch ein Lebewesen!) kaum mehr herzuleiten sein! Und der Jonassche Hinweis auf eine mögliche „*Stufung von Werten*“ verschleiert lediglich die prinzipielle Schwierigkeit¹³⁷. Kurz, zumindest erscheint der Verdacht nicht ausgeräumt, daß Jonas dem erlegen ist, was man seit G. E. Moore den naturalistischen Fehlschluß nennt. Weder aus empirischen noch aus metaphysischen Begriffen läßt sich auf ein Soll schließen, bzw. es ist unmöglich, „moralische Urteile aus Prämissen

¹³⁴ D. BÖHLER, Funkkolleg Praktische Philosophie/Ethik. Studienbegleitbrief 5. Weinheim und Basel 1981, S. 108. Vgl. auch MÜLLER, S. 33 u.ö.

¹³⁵ O. GIGON, Einleitung zu Aristoteles. Die Nikomachische Ethik. Zürich 1951, S. 15, 18 u.ö.

¹³⁶ H. WELZEL, Naturrecht und materiale Gerechtigkeit. 4. Aufl. Göttingen 1962, S. 61.

¹³⁷ PUUmV, S. 132. Über Wertphilosophien (einschließlich möglicher Begründungen von Werthierarchien), die nicht ontologisch fundiert sind, ist damit nichts entschieden.

abzuleiten, von denen nicht mindestens eine ebenfalls moralischer Natur ist“¹³⁸.

Zu 2) Neben der argumentativen Unzulänglichkeit der Jonasschen Metaphysik ist ihr nicht zu *rechtfertigender Absolutheitsanspruch* zu monieren. Zuzugestehen ist unserem Autor, daß es keinen Gegenstand der Naturwissenschaft ohne methodologische Vorgabe, nach Jonas gar ohne methodologische „Fiktion“ gibt. Wenn er behauptet, „daß die Naturwissenschaft uns nicht Alles über die Natur sagt“¹³⁹, kantisch gesprochen, uns die Natur nur als den „Inbegriff aller Erscheinungen“¹⁴⁰ zeigt, kann man dies also nur unterstützen. Und auch die These, daß das methodologische Konzept der Naturwissenschaft Voraussetzungen enthält, die diese selbst nicht mehr zu erklären vermag, wie etwa die in der Unterscheidung von Wahrheit und Unwahrheit unterstellte „Autonomie“ des Denkens¹⁴¹, erscheint zwingend. Gänzlich ungerechtfertigt aber erscheint der implizit in jeder Zeile erhobene Anspruch unseres Autors, auf der *via regia* metaphysischer Erkenntnis zum Ansich der Dinge vordringen zu können. Eben dies hat Kant bekanntlich für prinzipiell unmöglich erachtet, u.a. mit dem Argument, daß da, wo Jonas methodisch ansetzt, nämlich bei dem angeblich „in der Subjektspitze Offenbaren“, beim menschlichen Selbstbewußtsein, ebenfalls kein Ding an sich aufleuchtet, sondern bloße Erscheinung¹⁴². Dem ist nichts hinzuzufügen.

Zu 3) Blicke noch das Monitum der *Überflüssigkeit* der Jonasschen Metaphysik im Rahmen der Ethikbegründung. Niemand hat diese, und das ist nicht ironisch gemeint, besser demonstriert als Jonas selbst. Denn er betont, daß es in der Ethik nicht genügt, wenn meine Vernunft *einsieht*. Es muß der *Wille bewegt* werden¹⁴³, und dies geschieht nach Jonas nur, wenn „das Gefühl zur Vernunft“ hinzukommt. Ethik hat also für ihn eine objektive und eine subjektive Seite, welch letztere in der Tradition Gottesfrucht, Liebe, Ehrfurcht o.ä. hieß. Jonas nennt diese Seite „Verantwortungsgefühl“¹⁴⁴ und sieht letzteres als gewirkt durch ein bestimmtes

¹³⁸ D. BIRNBACHER und N. HOERSTER, Texte zur Ethik. München 1976, S. 54.

¹³⁹ PV, S. 140.

¹⁴⁰ rV, We, Bd. II, S. 156.

¹⁴¹ PV, S. 137 und 140.

¹⁴² Vgl. I. KANT, Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft. We, Bd. V, S. 11: „Die Natur ... hat nun ... zwei Hauptteile, deren der eine die Gegenstände äußerer, der andere den Gegenstand des *inneren* Sinnes enthält ...“

¹⁴³ PV, S. 163.

¹⁴⁴ PV, S. 165, vgl. 170.

Sein. Seine Ursachen also sind für ihn „primär die Sachen ... Indem sie den Willen engagieren, werden die Sachen zu Zwecken für mich“¹⁴⁵.

Im Versuch, diese These am Beispiel zu erläutern, gelingt ihm nach eigener Einschätzung der Nachweis, daß aus dem Sein sehr wohl ein Soll folgen kann. Es gibt, sagt er, den „Anspruch des Objekts“, der uns subjektiv als Aufforderung zum Handeln entgegentritt, wie das Beispiel der Verantwortung für die eigenen Kinder, dieser „elementarmenschliche Urtyp“¹⁴⁶ der Verantwortung zeigt. Bezeichnenderweise fügt er hinzu, daß dieser „Archetyp allen verantwortlichen Handelns ... zum Glück keiner Deduktion aus einem Prinzip bedarf“¹⁴⁷. Man schaue sich einen Neugeborenen an, und man wird sehen, daß das „schlichte, faktische ‚ist‘ evident mit einem ‚soll‘ zusammenfällt“¹⁴⁸. Ein bloßes Sein, das man bedenkenlos zum Gegenstand naturwissenschaftlicher Experimente machen könnte, ist hier für Jonas überhaupt nicht erkennbar. Kurz, er hält jede Argumentation für überflüssig, aber, das ist die Kehrseite, die entsprechende Haltung, mag sie nun durch angeborene Auslösemechanismen, durch ein selbstgewirktes oder ein ‚pathologisches‘ Gefühl¹⁴⁹ oder sonstwie begründet sein, ließe sich auch durch keine noch so theoretisch überzeugende Metaphysik argumentativ erzwingen. Das von Jonas behauptete „Sein“ (z.B. des Neugeborenen) ist nicht als Gegenstand der Metaphysik und, wie das Beispiel Peter Singers neuerlich gezeigt hat¹⁵⁰, auch nicht als Gegenstand vernünftiger Argumentation anderer Art gegeben.

Dieser Sachverhalt gilt auch im allgemeineren Sinne. Wann immer das Gefühl der Verantwortung Platz greift, fühle ich mich nach Jonas verantwortlich „nicht primär für mein Verhalten und seine Folgen, sondern für die *Sache*, die auf mein Handeln Anspruch hat“. „Das ‚wofür‘“ der Verantwortung „liegt außer mir, aber im Wirkungsbereich meiner Macht, auf sie angewiesen oder von ihr bedroht. Ihr setzt es entgegen sein Recht auf Dasein aus dem, was es ist oder sein kann, und nimmt durch den sittlichen Willen die Macht in ihre Pflicht“¹⁵¹. Dies gilt z.B. auch angesichts unserer Macht, bestimmte Tiergattungen auszurotten, die Erde zu verschandeln oder zu zerstören bzw. uns selbst als Gattung Mensch ein Ende

¹⁴⁵ PV, S. 170.

¹⁴⁶ PV, S. 171.

¹⁴⁷ PV, S. 85.

¹⁴⁸ PV, S. 235.

¹⁴⁹ I. KANT, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. We, Bd. IV, S. 27 f u.ö.

¹⁵⁰ P. SINGER, Praktische Ethik. Stuttgart 1984. Vgl. bes. den Abschnitt: „Abtreibung und Kindstötung“, S. 168 ff.

¹⁵¹ PV, S. 174 f.

zu setzen. Überall ist das „Seinsollen des Objekts“¹⁵² Auslöser für Verantwortungsgefühl und Grund unserer Pflicht zu entsprechendem Handeln. Die ganze Lebensfülle der Erde und auch die nichtbelebte Umwelt haben, so gesehen, „Anspruch auf unsere Hut“, nicht weil wir uns selbst durch Fehlverhalten schädigen würden, sondern aufgrund der „Eigenwürde“ der Natur¹⁵³. Aber auch bei solchen Manifestationen des Gefühls der Verantwortung läßt sich, wie bei jedem Gefühl, *argumentativ nichts erzwingen*, und daran würde sich auch nichts ändern, wenn man für die von Jonas für notwendig erachtete subjektive Seite der Ethik Achtung, Liebe, Ehrfurcht vor der Schöpfung oder vergleichbare Begriffe setzte. Nichts von alledem ist notwendige Wirkung oder auch nur wahrscheinliche Begleiterscheinung metaphysischer Betrachtungen.

Ist damit die Jonassche Metaphysik im Rahmen der Ethikbegründung (nur insofern stand sie zur Debatte) am Ende? Die Antwort lautet ja. Dieses Ja gewinnt vielleicht noch an Plausibilität durch den Hinweis auf die späte Selbstbeurteilung unseres Autors. Denn Jonas scheint die Unzulänglichkeiten seines metaphysischen Ansatzes, dem er selbstverständlich nie abgeschworen hat, zumindest gespürt zu haben. So z.B. erklärt er, es sei „besser“, von der Metaphysik „zu neuer Niederlage sich verleiten“ zu lassen, als „ihren Gesang gar nicht mehr zu hören“¹⁵⁴, oder er kommentiert seine Unterscheidung zwischen dem Nötighaben und dem Haben einer Metaphysik mit der lakonischen Bemerkung: „Unnötig zu sagen, daß auch ich sie nicht besitze“¹⁵⁵. Ja, er geht sogar so weit festzustellen, daß er die absolute Gegenposition, den Werts subjektivismus, „nicht eigentlich widerlegen“ könne; „jedem steht es frei, ‚Werte‘ überhaupt als bloß subjektive ... Präferenzen anzusehen ...“, und seine Zentraltheoreme sind nach eigener Bekundung „kein Beweis“. Schließlich heißt es im Rückblick auf ein der metaphysischen Problematik gewidmetes Lebenswerk: „Besseres habe ich leider nicht zu bieten. Vielleicht wird eine künftige Metaphysik es können“¹⁵⁶.

Fassen wir die Andeutungen solcher Selbsteinschätzung schärfer! Jonas dürfte angesichts einer ihm übermächtig erscheinenden Naturwissenschaft und im Banne dieser Wissenschaft stehend, beim Versuch gescheitert sein, eine eigentlichere Sicht der Dinge, die Sein und Soll verbindende metaphysische, argumentativ zu rechtfertigen. Der Kern seiner Metaphysik schrumpft somit auf den im Mythos angedeuteten persönlichen

¹⁵² PV, S. 175.

¹⁵³ PV, S. 245 f.

¹⁵⁴ PUumV, S. 132.

¹⁵⁵ PUumV, S. 137.

¹⁵⁶ PUumV, S. 139 f.

Glauben¹⁵⁷. Fällt damit zugleich, wie einleitend vermutet, die gesamte Jonassche Ethik für heute? Die Antwort lautet nein. Vielmehr erscheint, was im letzten Punkt nur kurz aufleuchtete, aber nicht ausgeführt werden konnte, der Ansatz beim Verantwortungsgefühl richtungweisend, einem Gefühl, das keiner metaphysischen Begründung fähig ist, aber auch keiner bedarf. Darüber hinaus wäre auch der *von Jonas selbst* unternommene Versuch einer *nicht-metaphysischen* Begründung einer zukunftsorientierten Verantwortungsethik, der, statt beim Sein, beim menschlichen Handeln und seinen Folgen ansetzt und u.a. mit einer „Heuristik der Furcht“¹⁵⁸ zum Ziel zu kommen sucht, zu überprüfen.

Im übrigen erweist sich die Jonassche Metaphysik, da, wo sie nicht als Ethikbegründung fungiert (als solche stand sie nicht zur Debatte), da, *wo sie nur kritisch ist und nicht dogmatisch wird, da, wo sie eine sich selbst als Metaphysik mißverstehende Naturwissenschaft in die Schranken weist*, als sachlich fundiert und fruchtbar. Also könnte es sinnvoll erscheinen, ein bekanntes Kantwort, wonach das Wissen aufzuheben ist, um zum Glauben Platz zu bekommen¹⁵⁹, in abgewandelter Form auf unser Problem anzuwenden. Mag die von Jonas vertretene Metaphysik als kritische Bestand haben! In der Funktion als Moralbegründung aber gilt es, ihr vermeintliches Wissen aufzuheben, um für die Ethik Platz zu bekommen.

¹⁵⁷ Vgl. PUumV, S. 130.

¹⁵⁸ 158 PV, S. 8, 63 u.ö.

¹⁵⁹ rV, We, Bd. II, S. 33.

Erlebnis und Handlung

Zur Frage nach einer Handlungsorientierung
in der Erlebnisgesellschaft*

Der Begriff der Erlebnisgesellschaft ist zu einem Begriff geworden, der von nicht wenigen Zeitgenossen bereitwillig zur Deutung für unsere Zeit verwandt wird¹. Dieser Begriff stammt von dem Bamberger Soziologen Gerhard Schulze². Die Karriere, die der Begriff der „Erlebnisgesellschaft“ inzwischen gemacht hat³, legt die Vermutung nahe, daß die Überlegungen des Autors auch über den Kreis der Experten hinaus einleuchten oder doch zumindest bedenkenswert erscheinen. Will man aus philosophischer Sicht zu der These von der Erlebnisgesellschaft Stellung nehmen, wird es primär nicht um die soziologischen Analysen und Ergebnisse gehen können. Was philosophisch interessiert, ist natürlich die in dieser These zum Ausdruck gebrachte Deutung unserer Wirklichkeit. Entsprechend werde ich zunächst den zugrundeliegenden Begriff des Erlebnisses näher betrachten. Die damit verbundene Problematik soll dann unter dem Begriff der Handlung thematisiert werden. Denn eines der zentralen Probleme, die sich aufgrund der angesprochenen These stellen, ist die Frage nach einer Handlungs- bzw. Sinnorientierung, die über die Erlebnisrealität hinausreicht.

* Antrittsvorlesung an der Theologischen Fakultät Trier vom 9. November 1994.

¹ Als Beleg mag hier der Umstand angesehen werden, daß der Vortrag von H. KÜNG, Arbeit und Lebenssinn angesichts von Wertewandel und Orientierungskrise, in dem sich der Autor mit dieser Deutung auseinandersetzt, nicht nur in dem von der Alfred-Herrhausen-Gesellschaft für Internationalen Dialog herausgegebenen Band: Arbeit der Zukunft – Zukunft der Arbeit, (2. Jahreskolloquium/Alfred-Herrhausen-Gesellschaft für Internationalen Dialog) Stuttgart 1994, 7–27, veröffentlicht wurde, sondern darüber hinaus auch in über 30 Tageszeitungen. Zu weiterer Literatur zu diesem Thema vgl. Anm. 3.

² Vgl. G. SCHULZE, Die Erlebnisgesellschaft: Kultursoziologie der Gegenwart, 21992.

³ Zu den wichtigsten Stellungnahmen dürften zählen: J. GÜNTER, Genuß schlägt Status. Zu G. Schulzes Soziologie der Erlebnisgesellschaft, in: Neue Züricher Zeitung v. 19.2.1993; A. FOITZIK, Anlehnungsbedürftige Egozentriker, in: Herder Korrespondenz 46 (1992), 510–514; W. POST, Die Erlebnisgesellschaft. Gerhard Schulzes Kultursoziologie der Gegenwart, in: Orientierung 57 (1993), 38–41. Eine ausführlichere Darstellung und Auseinandersetzung mit der genannten These findet sich bei A. HONNETH, Desintegration. Bruchstücke einer soziologischen Zeitdiagnose, Frankfurt a.M. 1994, 29–47; ferner der in Anm. 1 genannte Beitrag von H. KÜNG.

Was ist ein Erlebnis? Folgt man den vorliegenden Untersuchungen zur Geschichte des Begriffs des Erlebnisses⁴, war Wilhelm Dilthey der erste, der sich dieser Frage in theoretischer Hinsicht zugewandt hat⁵. Dilthey verdeutlicht seine Überlegungen u.a. an einer Schmerzempfindung und an einem Sich-Sorgen. Der gemeinsame Nenner, der in beiden Fällen von einem Erlebnis reden läßt, ist zunächst die Einheit von Vollzug und Inhalt. Was ich als Schmerz empfinde und wie ich dies tue, ob ich wegen einer blutenden Schnittwunde schmerzhaft zusammenzucke, ob ich bloß kurz innehalte oder gar irritiert und verärgert bin über das als Störung Empfundene – der Inhalt und der Vollzug meines Schmerzgefühls sind untrennbar miteinander verbunden. Oder, mit dem Beispiel des Sich-Sorgens gesagt: was man – nachts wachliegend – über einen bevorstehenden Vortrag denkt und wie man das tut, dies bildet einen unlöslichen Zusammenhang, und nur als solcher ist ein derartiges Erlebnis gegeben. „Das Innewerden“, schreibt Dilthey, „und das, dessen ich inne werde, sind eins⁶.“ Weiter hebt Dilthey hervor, daß im gleichen Maße, wie Inhalt und Vollzug eines Erlebnisses eine Einheit bilden, auch Inhalt und Selbstbezug des Erlebenden miteinander verschränkt sind⁷. Denn sofern ein Erlebnis nur im Zusammenhang von Inhalt und Vollzug Realität besitzt, ist der Erlebende im Erlebnis zugleich und unauflöslich auf sich selbst bezogen. Konkret gesagt: Das Erlebnis des nächtlichen Nachdenkens über den zu erstellenden Vortrag hat nur der Vortragende selbst. Erlebtes ist stets Selbsterlebtes. Das dritte Moment, das ein Erlebnis kennzeichnet und das bei Dilthey zu Bewußtsein gelangt, ist dasjenige, das im Zusammenhang der angesprochenen These von der Erlebnisgesellschaft besondere Beachtung findet. Diese hier in Betracht kommende Seite eines Erlebnisses offenbart sich etwa im Vergleich zweier sich ähnelnder Ereignisse. So kann ein- und derselbe Flug mit einem Flugzeug einerseits den Wunsch

⁴ Vgl. dazu K. CRAMER, Erleben, Erlebnis. In: HWP II, 702–712; DERS., Erlebnis. Thesen zu Hegels Theorie des Selbstbewußtseins mit Rücksicht auf die Aporien eines Grundbegriffs nachhegelscher Philosophie. In: Hegel-Studien, Beiheft 11, Stuttgarter Hegel-Tage 1970, hrsg. v. H.-G. GADAMER, Bonn 1974, 537–603; H.-G. GADAMER, Wahrheit und Methode, 1990, 66–76, 100–103; A. GETHMANN-SIEFFERT, Erleben. In: EPhW 1, 586.

⁵ Vgl. etwa in Ges. Schriften VII. Band, Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften, Stuttgart 1958, 19–22; 25–32; 70–75; 229–238; 310–322. Zu Diltheys Erlebnisbegriff über die in Anm. 4 genannte Literatur hinaus K. SAUERLAND, Diltheys Erlebnisbegriff, Berlin, New York 1972.

⁶ Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften, a.a.O. 28.

⁷ Vgl. Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften, a.a.O. 21.

wachrufen nach einer entsprechenden beruflichen Tätigkeit und zum Schlüsselerlebnis für die Gestaltung eines Lebensganzen werden. Im anderen Falle bedeutet dieser Flug kaum mehr als eine günstige Art und Weise der Fortbewegung.

Allgemein gesagt heißt dies: Im Erlebnis kann der einzelne zu einer Sinnerfahrung gelangen, die ihn aus dem Zusammenhang seines Lebens heraushebt und zugleich auf dieses Ganze seines Lebens bezieht. Erlebniseinheiten sind Sinneinheiten, und diese Sinnhaftigkeit eines Erlebnisses deutet darauf hin, daß einem Erlebnis orientierende Bedeutung zukommt⁸. Diese orientierende Bedeutung eines Erlebnisses ist nun im weiteren zu diskutieren. Dabei kann das Problem, das sich mit dieser Funktion eines Erlebnisses verbindet, mit Hilfe eines Einwandes verdeutlicht werden, der von H.-G. Gadamer erhoben worden ist. Dieser macht geltend⁹, daß ein Erlebnis trotz seiner Sinnhaftigkeit dem Verlangen nach Kontinuität und Einheit des Selbstverständnisses menschlicher Existenz nicht zu genügen vermag. Und zwar steht dem die Diskontinuität und Punktualität des Erlebnisses entgegen. Weil die Aufgabe der Sinnorientierung darin besteht, die unverbunden und nebeneinander stehenden Momente des Lebensprozesses zu einem Ganzen zu verbinden, steht der Versuch, diese Integration im Rückgang auf ein Erlebnis zu erreichen, vor einer Vielzahl von Erlebnissen. Auf diese Weise stellt sich aber nicht bloß das Problem einer Wahl, die ihrerseits nicht durch das betreffende Erlebnis selbst zu rechtfertigen wäre; außerdem birgt die Häufung von Erlebnissituationen zugleich die Gefahr, die Erlebnisfähigkeit selbst einbüßen zu lassen. Die Frage, die die orientierende Bedeutung eines Erlebnisses aufwirft, lautet also: Kann im Ernst von einer solchen Bedeutung des Erlebnisses gesprochen werden?

Diese Frage gibt die Gelegenheit, zu der These von der Erlebnisgesellschaft und den damit verbundenen Überlegungen überzugehen. Denn einer der Gründe, die aus der Sicht dieser Überlegungen im Blick auf unsere soziale Wirklichkeit von einer Erlebnisgesellschaft sprechen lassen, ist, daß es die fragliche orientierende Bedeutung eines Erlebnisses gibt. Daß es sich so verhält, ergibt sich wiederum aus dem, was im Rahmen dieser Betrachtung über die sogenannte „Erlebnisorientierung“ gesagt wird. Aus diesem Grund soll dieser Begriff hier zum Ansatzpunkt gewählt werden, um zum einen die besagte Bejahung der orientierenden Bedeutung eines

⁸ Vgl. Der Aufbau der geschichtlichen Welt, a.a.O. 74f.

⁹ In: Wahrheit und Methode, a.a.O. 100–103; der Autor erhebt diesen Einwand im Blick auf das ästhetische Erlebnis.

Erlebnisses zu verdeutlichen und um zweitens auf dieser Grundlage die These von der Erlebnisgesellschaft zu erläutern¹⁰.

Zur Verdeutlichung dessen, was mit „Erlebnisorientierung“ gemeint ist, soll die Sorge über einen bevorstehenden Vortrag mit einem Kinobesuch verglichen werden. In beiden Fällen erlebt man zwar etwas, von einer Erlebnisorientierung aber läßt sich nur beim Kinobesuch sprechen. Denn man tut dies, um etwas zu erleben. Im Falle des Kinobesuchs würde man fragen: Hat es Dir gefallen?, während man sich in dem anderen Beispiel danach erkundigte, ob bzw. warum der oder die Betreffende nicht hat schlafen können. Erlebnisorientierung besagt also, Erlebnisse um ihrer selbst willen zu realisieren; man sucht oder schafft gar Gelegenheiten und Situationen, die es erlauben, Erlebnisse zu haben, d.h. sich zu vergnügen, oder etwas zurückhaltender ausgedrückt, auf ganz konkret erfahrbare Weise sinnhaft zu leben. Bei einer erlebnisorientierten Handlungsweise hat ein Erlebnis also nicht nur eine orientierende Bedeutung; vielmehr ist es selbst, als Erlebnis, das, was Orientierung gibt oder Sinn ausmacht.

Auf der Grundlage dieses Verständnisses der Erlebnisorientierung besagt die These von der Erlebnisgesellschaft folgendes: Die skizzierte Erlebnisorientierung hat zu Gemeinsamkeiten in Gestalt von Handlungsmustern und Lebensstilen geführt, die gleichsam den Kern darstellen, um den herum sich soziale Gruppen gebildet haben. Die Art und Weise der individuellen Lebensgestaltung ist in erster Linie nicht mehr abhängig von Einkommen und Beruf, also von objektiven Lebenschancen, sondern von dem Interesse, Handlungsmuster zu realisieren, wie sie in Stilmitteln etwa der Kleidung und des Sprachverhaltens zum Ausdruck kommen. Auf diese Weise ist „Erlebnisorientierung“ zu einer wesentlichen Grundlage unserer sozialen Wirklichkeit geworden.

Hat es gemäß der Gadammerschen Überlegung so ausgesehen, als ob einem Erlebnis keine wirklich orientierende Bedeutung zukommen kann, ist es aufgrund der vorangegangenen Überlegungen angebracht, dies zumindest genauer zu untersuchen. Dazu sei zunächst eine historische Bemerkung zum Begriff des Lebensstils gemacht, der im Zentrum des skizzierten Verständnisses der Erlebnisorientierung steht. Dieser Begriff, der erstmals bei Max Weber terminologisch verwandt wird¹¹, ist im Zusammenhang der zur Debatte stehenden These mit einem Begriff der mittelalterlichen Philosophie und Theologie in Verbindung gebracht

¹⁰ Vgl. zu der folgenden Erläuterung das 1. Kapitel der in Anm. 2 genannten Untersuchung von G. SCHULZE im ganzen, bes. 40–42, 52–54, 75–78.

¹¹ Vgl. dazu O. BRACHFELD, Lebensstil, in: HWP V 147; ferner U.A.J. BECHER, Geschichte des modernen Lebensstils: Essen, Wohnen, Freizeit, Reisen, München 1990, 12f.

worden. Und zwar handelt es sich dabei um den Begriff des Habitus. In historischer Perspektive wird man zwar festhalten müssen, daß die hier interessierende Bedeutung des Habitus erstmals bei Aristoteles Beachtung gefunden hat¹². Trotzdem wird man dem französischen Sozialtheoretiker Pierre Bourdieu, der die angesprochene begriffliche Verbindung hergestellt hat¹³, in der Bezugnahme auf das mittelalterliche Denken insoweit zustimmen können, als die Präsenz der Habitusvorstellung für das historische Bewußtsein nicht ohne das Mittelalter zustande gekommen ist¹⁴.

Der Sache nach wird der Zusammenhang von Habitus und Lebensstil u.a. durch folgende Beobachtung illustriert¹⁵. Wissenschaftler verschiedener Fachrichtungen sollen zu einem sozialen Konflikt Stellung nehmen. Die meisten Wissenschaftler, so zeigt sich, richten ihre Aufmerksamkeit auf die aus der Perspektive ihrer Disziplin wichtigen Aspekte des infragestehenden Problems; man stellt fachspezifische Fragen und schlägt entsprechende, fachspezifische Lösungen vor. Der Jurist etwa macht aus der Angelegenheit einen Strafrechtsfall, der Mediziner fragt nach Verletzungen und ihren Folgen, den Psychologen interessieren Aspekte des emotionalen und kommunikativen Konfliktverhaltens. Dabei ist den

¹² Die wichtigsten Texte, in denen sich die betreffenden Äußerungen des ARISTOTELES finden, sind: EN II 5, Metaph. V 20, Anal. post. I 22. Vgl. dazu G. FUNKE, Gewohnheit, in: ABG 3 (1961), bes. 46–66; DERS., Hexis (habitus), in: HWP III, 1119–1123; ferner insbes. im Blick auf die im weiteren betrachtete Bedeutung des Habitus O. HÖFFE, Praktische Philosophie. Das Modell des Aristoteles, München, Salzburg 1970, 152–159, K. JACOBI, Aristoteles über den rechten Umgang mit Gefühlen, in: I. CRAEMER-RUEGENBERG (Hg.), Pathos, Affekt, Gefühl, Freiburg, München 1981, 21–45, bes. 44–47; A.W. MÜLLER, Praktisches Folgern und Selbstgestaltung nach Aristoteles, Freiburg, München 1982, bes. 28f., 224–228.

¹³ In: Der Habitus als Vermittlung zwischen Struktur und Praxis, in: ders., Zur Soziologie der symbolischen Formen, Frankfurt a.M. 1974, 125–158. Die Überlegungen Bourdieus zum Begriff des Habitus haben in der Soziologie und Pädagogik inzwischen eine breite Aufnahme und Diskussion gefunden, vgl. etwa die Beiträge in der Zeitschrift Neue Sammlung 25 (1985); ferner U.A.J. BECHER, Geschichte des modernen Lebensstils, a.a.O. (Anm. 11), 13–18; J. FRIEDRICH, Wege und Umwege zum Selbst. Eine Rezeption von Bourdieus Habitusbegriff unter bewußtseins- und sprachphilosophischen Aspekten, in: Dtsch. Z. Philos. 41 (1993), 459–476.

¹⁴ Zur Geschichte des Begriffs des Habitus in der mittelalterlichen Philosophie und Theologie vgl. G. FUNKE, Gewohnheit, a.a.O. (Anm. 12), bes. 139–170; O.H. PESCH, Thomas von Aquin, Grenze und Größe mittelalterlicher Theologie, Mainz 1988, bes. 233–241; A. BRUNGS, Die Habituslehre des Thomas von Aquin in der Prima secundae der ‚Summa Theologica‘, Erlangen (Mag.-Arbeit) 1992; P. NICKL, Habitus. Bemerkungen zu einem vergessenen Begriff, in: Jahrb. Forschungsinst. f. Philos. Hannover 1992/93, Hildesheim 1992, 174–192.

¹⁵ Vgl. dazu im einzelnen G. PORTELE, Habitus und Lernen. Sozialpsychologische Überlegungen. In: Neue Sammlung 25 (1985) 298–313, bes. 298ff.

Einzelnen die Besonderheit ihrer Betrachtungsweise durchaus bewußt, und in der Regel sträubt man sich auch nicht dagegen. Wenn es mittelalterlich ausgedrückt heißt, der Habitus sei die durch Übung zu dauernder Bereitschaft entwickelte Befähigung, quasi-spontan, leicht und lustvoll tätig zu sein („prompte, facilliter et delectabiliter“)¹⁶, dann scheint das geschilderte Verhalten der Wissenschaftler durchaus in diesem Sinne habituell geprägt bzw. verstehbar zu sein. Insoweit wird man also dem Hinweis auf die Verbindung zwischen dem Begriff des Habitus und dem des Lebensstils zustimmen können.

Wie ist nun ein Habitus näher zu kennzeichnen, und warum oder inwieweit erklärt sich auf seiner Grundlage die fragliche Erlebnisorientierung? Allgemein gesagt sind mit dem Begriff des Habitus Dispositionen gemeint, die als Orientierungsmuster die Grundlage dessen bilden, was dem Beobachter als Lebensstil eines einzelnen, einer sozialen Gruppe oder gar einer ganzen Kultur erscheint. Demnach bringt ein derartiger Satz von Dispositionen eine nahezu unendliche Zahl von Handlungen hervor, denen man nachträglich ihre Stilähnlichkeit ansieht, ohne daß man sie freilich immer vorhersehen könnte. Entsprechend stellt sich der Zusammenhang zwischen Erlebnisorientierung und Erlebnisfähigkeit so dar: Erst eine gewisse Ordnung schafft Erlebnisfähigkeit, und aus diesem Grund fällt erlebnisorientiertes Tätigsein nicht beliebig aus, sondern gewinnt die Gestalt eines persönlichen Lebensstils. Scholastisch ausgedrückt: Der Habitus ist ein Mittleres zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit, zwischen bloßer Anlage und konkretem Tun¹⁷; als solcher erlaubt eine Steigerung menschlicher Aktivität, die ihn von bloßer Gewohnheit unterscheidet.

Daß der Habitus die ihm folgende Tätigkeit nicht zu einer bloßen Nachahmung oder gar Wiederholung eines einmal erlernten Verhaltens werden läßt, lenkt den Blick auf eine Besonderheit des Habitus, die für das hier zur Debatte stehende Problem der Erlebnisorientierung von grundlegender Bedeutung ist. Ein Habitus schließt nämlich einen Selbstbezug oder ein Selbstverhältnis dessen ein, der auf der Grundlage eines Habitus tätig ist. Aus diesem Grund heißt, einen Habitus zu entwickeln, nicht nur Verhaltensdispositionen auszubilden. Vielmehr gehört zu einem Habitus die Fähigkeit, dem Tun eine Bedeutung oder einen Sinn zuzuschreiben, der es erlaubt, die jeweilige Tätigkeit mit einem Ganzen zu verbinden und dieses dann auf durchaus unterschiedliche Weise zu realisieren. Mit Hilfe

¹⁶ Vgl. den Kommentar des THOMAS zu EN II 1: In Eth II 1, lect. 1; dazu näher O.H. PESCH, Thomas v. Aquin, a.a.O. (Anm. 14), 237f.

¹⁷ THOMAS VON AQUIN, S. th. I q. 87 art. 2 corp.: „habitus ... est medium inter potentiam puram et purum actum.“

der Lebensstilvorstellung läßt sich dieser Tatbestand so formulieren: Wenn man davon redet, einen Stil zu haben, meint man die Befähigung, „bewußt für andere und auch für das eigene Selbstbild eine einheitliche Interpretation anzubieten und zu inszenieren“¹⁸. Entsprechend ist etwa die Haltung des Aristoteles gegenüber dem Ideal der Apathie interpretierbar. Dieser betont, daß es nicht darauf ankomme, möglichst unempfindlich gegenüber Lust oder Unlust zu sein, sondern darauf, dann und jeweils so zu empfinden, wie es richtig ist¹⁹. Diese Stellungnahme läßt sich für unseren Zusammenhang so interpretieren: Beim Umgang mit unseren Gefühlen wie z.B. im Blick auf einen körperlichen Schmerz sind wir zu unterschiedlichen Reaktionen in der Lage; insoweit steht ein und dieselbe Schmerzerfahrung einer Sinnbestimmung offen, die individuell verschieden ausfallen kann und die auch das Schmerzerlebnis jeweils anders sein läßt.

Die für die hier diskutierte Problemstellung wichtigen Punkte aus dieser Betrachtung des Habitus dürften folgende sein: Der Habitus bietet insoweit die Grundlage für die Erlebnisorientierung, als er für Muster- oder Strukturgebilde steht, die nicht Nachahmung und Wiederholung, sondern Gestaltung und Variabilität erfordern. Auf diese Weise repräsentiert ein Habitus Ordnungszusammenhänge, die nicht nur durch ein einziges Tun, sondern durch ähnliches oder zumindest vergleichbares Tätigsein zum Ausdruck gelangen. Ein Habitus steht insofern für Orientierungsbemühungen, die eine Selbstgestaltbarkeit erlauben, ohne doch Selbstmächtigkeit vorauszusetzen bzw. zu erfordern.

Nun sieht es freilich so aus, als ob gegenüber dieser Sicht der Substanz nach jener Einwand wiederholt werden könnte, der durch die zuvor erläuterte Sicht der Erlebnisorientierung entkräftet schien. Dieser Einwand läßt sich jetzt etwa so formulieren: Bleibt die beschriebene Selbstgestaltbarkeit und Variabilität des einzelnen Tuns nicht doch auf die durch das zugrundeliegende Muster bedingten Möglichkeiten begrenzt? Kann es deswegen am Ende allenfalls zu Wiederholungen oder gar nur zu Imitationen der Tätigkeiten des betreffenden Habitus kommen? Konkret am Beispiel der Erlebnisorientierung formuliert: Mag sich Erlebnisorientierung in der Ausgestaltung zwar verschiedener, wenn auch nicht unendlich vieler Lebensstile realisieren, so scheinen sich auf Dauer doch nur schon vergangene und insoweit erlebte Erlebnisse wiederholen zu können. Damit aber droht die Erlebnisorientierung am Ende lediglich um sich selbst kreisen zu können, und insofern dürfte stetige Erlebnisminderung unvermeidlich sein. Die Frage ist also, wie diese Zirkularität

¹⁸ U.A.J. BECHER, Geschichte des modernen Lebensstils, a.a.O. (Anm. 13), 14.

¹⁹ EN II 2, 1104b 24–28.

durchbrochen oder überwunden werden kann. Die Vermutung liegt nahe, daß es dazu einer Handlungs- bzw. Sinnorientierung bedarf, die die Erlebnisrealität transzendiert.

II

Das Problem, das sich mit der skizzierten Frage stellt, wie es eine über die Erlebnisrealität hinausreichende Sinn- bzw. Handlungsorientierung geben kann, sei hier zunächst mit dem Fazit erläutert, das der genannte Autor der These von der Erlebnisgesellschaft G. Schulze seinerseits folgendermaßen zieht: Für diesen realisiert sich in der Erlebnisorientierung, was man auch Streben nach Glück nennen könnte. Dabei scheinen ihm die Menschen in der Erlebnisgesellschaft allerdings „allzu glücklich ... nicht zu sein“. Aus diesem Grund stellt er die Frage, ob es nicht an der Zeit sei, über eine Glücksvorstellung nachzudenken, die sich von der durch das Erleben bestimmten unterscheidet. In diesem Sinne spricht der Autor von einem „normativen Problem“ als Ergebnis seiner Betrachtung der Erlebnisgesellschaft²⁰.

Auf andere Weise kann diese Aufgabenstellung an jenem Unterschied erläutert werden, der nach traditioneller Auffassung zwischen Habitus und moralischer Tugend besteht. Gemäß dieser Auffassung ist nämlich die Tugend ihrerseits habitueller Natur, und entsprechend gilt von der Tugend, was vom Habitus zu sagen ist. Der entscheidende Unterschied besteht freilich darin, daß es von einem Habitus einen guten und einen schlechten Gebrauch geben kann, hingegen von der Tugend nur einen guten²¹.

Gemessen an dieser Verhältnisbestimmung von Habitus und Tugend zielt die Frage, wie es eine über die Erlebnisrealität hinausreichende Sinn- bzw. Handlungsorientierung geben kann, darauf ab, wie die moralische Betrachtung gegenüber der Erlebnisorientierung zur Geltung gebracht zu werden vermag. Da diese moralische Aufgabenstellung traditionellerweise der Kennzeichnung des menschlichen Handelns als solchen gleichkommt²², läßt sich das skizzierte Problem zugleich im Sinne der Unterscheidung der Handlung vom Erlebnis verstehen. Weiter legt es sich nahe, mit den folgenden Überlegungen an dem zuvor hervorgehobenen Selbst-

²⁰ Vgl. zu diesem Fazit G. SCHULZE, Das Projekt des schönen Lebens. Zur soziologischen Diagnose der modernen Gesellschaft, in: A. BELLEBAUM, K. BARHEIER (Hg.), Lebensqualität. Ein Konzept für Praxis und Forschung, Opladen 1994, 13–36; die Zitate finden sich dort 36; ferner G. SCHULZE, Die Erlebnisgesellschaft, a.a.O. (Anm. 2), 531–549.

²¹ THOMAS V. AQUIN, S. th. I-II q. 55 art. 4 corp.

²² Vgl. ARISTOTELES, EN I 6.

bezug anzuschließen. Denn ein entscheidender Punkt der beschriebenen Problemstellung dürfte darin bestehen, angeben zu können, wie sich die moralische Handlungsorientierung zu der herausgestellten Gestaltbarkeit und Variabilität des Tätigseins verhält. Da diese Gestaltbarkeit und Variabilität in einem wesentlichen Maße von dem angesprochenen Selbstbezug abhängt, bietet es sich an, mit der weiteren Betrachtung an diesem Punkt anzusetzen.

Einer der zeitgenössischen Autoren, die zum Problem einer praktischen Orientierung in dem hier intendierten Sinne Stellung nehmen und dabei ihrerseits den hier ins Auge gefaßten Selbstbezug zum Ansatzpunkt wählen, ist Ernst Tugendhat²³. Dieser hebt hervor, daß es für eine praktische Frage im moralischen Sinne ganz wesentlich ist, daß der Fragesteller sich dabei auf sich selbst bezieht. Wenn etwa moralisch zu befinden ist, ob man diese oder jene Absicht verfolgen soll, ist ganz entscheidend, daß bzw. wie der Fragesteller diese Frage auf sich selbst bezieht²⁴. Wozu man dabei Stellung nimmt, ist also, wie man sich selbst, d.h. wie man sich gemäß den eigenen Daseins- und Handlungsmöglichkeiten zu der zur Entscheidung anstehenden Absicht verhält oder verhalten will.

Hinsichtlich der näheren Kennzeichnung des praktischen Selbstverhältnisses empfiehlt es sich, die von Tugendhat als grundsätzlich bezeichnete Betrachtungsweise aufzunehmen. Näherhin versteht er darunter eine Haltung, bei der wir „nicht einzelne Handlungen mit Rücksicht auf etwas anderes, sondern unser Handeln und d.h. unser Leben im ganzen in Frage stellen“²⁵. In Kurzform gefaßt lautet die grundsätzlich verstandene praktische Frage: Wer will ich sein? Der genannte Autor erläutert diese Frage u.a. mit dem Hinweis darauf, daß auf diese Weise eine Betrachtung von Zielen als Zielen erfolgt. Im grundsätzlichen Sinne verstanden orientiert sich die praktische Betrachtung nicht mehr nur an vorgegebenen

²³ Bei den folgenden Ausführungen beziehe ich mich im wesentlichen auf TUGENDHATS entsprechende Überlegungen in: Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung. Sprachanalytische Interpretationen, Frankfurt a.M. 1979 (1989); die Änderungen und Korrekturen, die TUGENDHAT an seinen ethischen Überlegungen geübt hat – vgl. z.B. die Retraktionen in: Probleme der Ethik. Stuttgart 1984, 132–176 – lassen diesen Punkt unberührt, vgl. a.a.O. 138. Zu Stellungnahmen zu dieser Auffassung TUGENDHATS vgl. die entsprechenden Angaben in Anm. 31.

²⁴ Vgl. dazu E. TUGENDHAT, Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung, a.a.O. (Anm. 23), 178–191; der Autor verdeutlicht diesen Selbstzug durch einen Vergleich zwischen den entsprechenden Auffassungen bei Aristoteles und Heidegger. Da es hier um Tugendhats eigene Auffassung geht, bleiben seine historischen Bezüge unkommentiert.

²⁵ E. TUGENDHAT, Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung, a.a.O. 193.

Absichten und Zielen, sondern führt zur Infragestellung jeglicher Zielvorgabe. Mit der beschriebenen Erlebnisorientierung scheint nun aber die skizzierte Infragestellung von Zielen konkret erfahrbare Realität geworden zu sein. Auf diesem Hintergrund entspricht die beschriebene grundsätzliche Betrachtung genau dem, was zuvor als eine wesentliche Aufgabe der weiteren Überlegungen herausgestellt wurde, nämlich anzugeben, wie sich die moralische Handlungsorientierung zu der Gestaltbarkeit und Variabilität des erlebnisorientierten Tätigseins verhält. Weiter ergibt sich auf diese Weise – ähnlich wie zuvor bei der Verbindung von Lebensstil und Habitus – ein Anknüpfungspunkt zu der von Thomas von Aquin vertretenen Auffassung. Dieser stellt nämlich seinerseits fest, daß die moralische Beurteilung im Blick auf ein „umfassendes Ziel des ganzen menschlichen Lebens“ erfolgt; näherhin meint Thomas dabei das für ein individuelles Leben maßgebliche und alle anderen Ziele integrierende Ziel²⁶, das er ansonsten „Glück“ nennt.

Was ist nun damit gewonnen, wenn man wie die beiden genannten Autoren sagt, die moralische Betrachtung befasse sich mit einer Sinn- bzw. Zielbestimmung für das menschliche Leben als ganzes? Was heißt es, daß das menschliche Leben dabei in seiner Ganzheit in den Blick genommen wird? Und wie kann es zu einer Sinn- bzw. Zielbestimmung für dieses Lebensganze unter moralischer Hinsicht kommen?

Zunächst lassen sich zwei Vorstellungen abwehren, die nicht mit der Rede vom menschlichen Leben als ganzem gemeint sein können. Zum einen kann unter dem Ganzen nicht verstanden werden, was sich am Ende eines Lebens zeigt. Weder ist uns dieses Ganze bekannt, noch kann dieses Ganze, wenn es sich denn zeigt, für das dann vergangene Leben irgendwie maßgeblich sein²⁷. Ebenso wenig kann das Ganze einfachhin mit einem Lebensplan gleichgesetzt werden. Ein solcher Plan erlaubt zwar möglicherweise, jede einzelne Handlung festzulegen oder zumindest zu beurteilen. Wird dieser Plan jedoch als einfachhin gegeben akzeptiert, werden nicht bloß Lebensganzes und Lebensplan gleichgesetzt, sondern ebenso Lebensplan und Lebensziel²⁸. Auf diese Weise wird aber gerade dem nicht entsprochen, was Ausgangspunkt und Voraussetzung für die auf das Ganze gerichtete Betrachtung ist, nämlich die Fähigkeit, über das Ziel als Ziel zu entscheiden.

²⁶ S.th. I-II q. 21 art 2 ad 2: In moralibus autem (ratio) ordinatur ad finem communem totius humanae vitae. Vgl. dazu G. WIELAND, Das Ganze des Lebens: Lebensplan und Individualität, in: L. HONNEFELDER (Hg.) Sittliche Lebensform und praktische Vernunft, Paderborn, München, Wien, Zürich 1992, 143–160, hier: 146.

²⁷ Vgl. ARISTOTELES, EN I 11.

²⁸ Ähnlich G. WIELAND, Das Ganze des Lebens, a.a.O. (Anm. 26), 157.

Entsprechend dieser negativen Stellungnahme zum Verständnis des Lebensganzen läßt sich weiter ein naturales Mißverständnis hinsichtlich der fraglichen Zielbestimmung des menschlichen Lebens vermeiden. Die Zielbestimmung im naturalen Sinne zu deuten, hieße, Ziele anzunehmen, die im naturalen Sinne unmittelbar gegeben wären. Auf diese Weise käme es aber so wenig zu einer wirklichen Entscheidung über die Ziele als Ziele wie bei der zuvor betrachteten Gleichsetzung von Lebensganzen und Lebensplan²⁹. Weiter hätte dies im Blick auf die skizzierte Erlebnisorientierung zur Folge, daß eine darüber hinausreichende Zielbestimmung in der Gefahr stünde, entweder überflüssig zu sein oder aber in Widerspruch zur Natur zu geraten – es sei denn, man sieht die in der Erlebnisorientierung praktizierte Zielbestimmung von vornherein als etwas an, das mit den moralischen, und das hieße: mit den natürlichen Zielen nichts zu tun hat. Dadurch hebt man allerdings die Einheit menschlichen Tätigseins und damit letztlich die Einheit des Menschseins selbst auf.

Diese Ausgrenzung mißverständlicher Deutungen des Lebensganzen und seiner Zielbestimmung, führt erhebliche Folgelasten mit sich. Denn diese Ausgrenzung bedeutet, daß es sowohl vom Lebensganzen wie von seinem Ziel in der hier interessierenden moralischen Hinsicht kein vorgängiges und auch kein schlechthin neutrales oder objektives Wissen geben kann.

In dieser Situation gilt es, ein Moment zu vergegenwärtigen, das darin beschlossen liegt, daß man zugesteht, die praktische Frage im grundsätzlichen Sinne zu stellen bzw. stellen zu können. Dieses Moment sei zunächst mit einem an Georg Simmel anschließenden Beispiel³⁰ umschrieben: Wie ich einen Menschen geizig nenne, nicht weil sein Geiz geizig ist, sondern der ganze Mensch, so befindet, wenn ich entscheide, wer ich sein will, nicht ein Teil von mir über mich, sondern ich, und zwar ich als ganzer. Allgemein ausgedrückt besagt dies, daß man in der fraglichen Stellungnahme eine Einheit und Einheitlichkeit des eigenen Lebens realisiert, die nicht allein und auch nicht in erster Linie die durch Geburt und Tod begrenzte biographische Einheit ist. Auf diese beziehen wir uns etwa in Gestalt von

²⁹ Ähnlich W. KLUXEN, Normative und entwerfende Vernunft, in: L. HONNEFELDER (Hg.), Sittliche Lebensform und praktische Vernunft, a.a.O. (Anm. 26), 105–123, hier: 107–109; L. HONNEFELDER, Absolute Forderungen in der Ethik. In welchem Sinne ist eine sittliche Verpflichtung „absolut“? In: W. KERBER (Hg.), Das Absolute in der Ethik, München 1991, 13–33, 34–52 (Diskussion), hier: 20f. (im Blick auf Aristoteles), 38–40 (im Blick auf Thomas v. Aquin).

³⁰ Das Beispiel findet sich in: Das individuelle Gesetz. Ein Versuch über das Prinzip der Ethik, in: DERS., Das individuelle Gesetz: philos. Exkurse, hrsg. u. eingeleitet v. M. LANDMANN, Frankfurt a.M. 1987, 174–230, hier: 208.

Ausweispapieren oder in der Namensgebung, und wir meinen auf diese Weise jene Individualität, die sich ganz wesentlich naturalen Bedingungen und Beständen verdankt. Als solche bildet diese Einheit zwar die unerläßliche Voraussetzung jener Einheit und Einheitlichkeit, wie sie in der hier ins Auge gefaßten Stellungnahme zur Diskussion steht; doch beide Ganzheiten sind keineswegs dieselben.

Am Beispiel des geizigen Menschen wird erkennbar, daß es sich bei der von der biographischen Einheit unterschiedenen Ganzheit um eine Ausprägung menschlicher Individualität handelt, die der Struktur nach mit dem vergleichbar ist, was zuvor als Habitus beschrieben worden ist. Das Ganze einer menschlichen Existenz, wie es ein geiziger Mensch ebenso verkörpert wie der, der sich stets entgegenkommend, hilfsbereit und großzügig erweist, stellt wie die zuvor betrachtete Erlebnisorientierung eine habituelle Ausgestaltung menschlichen Daseins dar. Und wie die habituelle Natur der Erlebnisorientierung darauf verweist, daß sich ihre individuelle Aneignung sozialer Vermittlung verdankt, so liegt es im Blick auf die nähere Kennzeichnung jener über die biographische Einheit hinausreichenden Ganzheit ebenfalls nahe, der Frage nach ihrem sozialen Charakter und dessen Bedeutung für das hier zur Diskussion stehende Problem einer Handlungsorientierung nachzugehen. Von daher wird die Betrachtung jener das menschliche Leben als Ganzes betreffenden Entscheidung auf ein gegebenes Ethos verwiesen³¹; gehört doch zur unverzichtbaren Grundlage jener Ganzheit, in der über die Gestaltung des eigenen Lebens entschieden wird, daß man auf ein gegebenes Ethos hin erzogen wird, gemäß dem man handelt und lebt. Insoweit ist mit dem Hinweis auf die Ethosgebundenheit der fraglichen Entscheidung weiter gewährleistet, daß das moralische Wissen nicht vom sittlichen Sein abgelöst wird, so daß das moralische Wissen nicht als neutrales Wissen auftritt.

Darüber hinaus gibt es freilich den Verdacht, daß die soziale Vermittlung des Moralischen auf eine ähnliche Zirkularität hinausläuft, wie sie sich bei der Betrachtung der Erlebnisorientierung ergab. Mit dem Ethos scheint ein allgemeiner Rahmen oder ein allgemeines Muster moralischer Orientierung gegeben, das ebensowenig überschritten zu werden vermag wie das

³¹ Daß dieser Bezug auch bei E. Tugendhat besondere Beachtung findet, heben hervor: G. HAEFFNER, Grammatik des Geistes. Zu Tugendhats Analyse des Selbstbewußtseins und der Selbstbestimmung, in: ThPh 15 (1980), 250–258, hier: 254, und C. TAYLOR in seiner Rezension des genannten Werkes Tugendhats in: The journal of philosophy 79 (1982), 218–222, hier: 219; vgl. zu den betreffenden Überlegungen bei TUGENDHAT selbst: Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung, a.a.O. (Anm. 23), 282ff.

der Erlebnisorientierung. Insofern steht man bei dem Versuch, eine über die Erlebnisrealität hinausreichende Sinn- bzw. Handlungsorientierung anzugeben, vor dem Problem, wie zwischen diesen beiden Orientierungsrahmen eine wirkliche Verbindung hergestellt werden kann. Ansonsten bliebe es in theoretischer Hinsicht bei der Gefahr, die Einheit menschlichen Tätigseins und damit die Einheit des Menschseins selbst aufzugeben; und in praktischer Hinsicht hieße dies, der Erlebnisorientierung die moralische Hinsicht nur entgegensetzen, beide Orientierungsweisen aber nicht wirklich aufeinander zu beziehen.

III

Der Ausweg, der im folgenden verdeutlicht werden soll, kann zunächst an einem sprachlichen Beispiel³² erläutert werden; und zwar handelt es sich um das Beispiel einer uneigentlich direkten Rede; es lautet so: „Der Konsul ging, die Hände auf dem Rücken, umher und bewegte nervös die Schultern. Er hatte keine Zeit. Er war bei Gott überhäuft. ‚Sie sollte sich gedulden und sich gefälligst noch fünfzigmal besinnen.‘“ Die Sätze, auf die es ankommt, seien noch einmal wiederholt: „Er war bei Gott überhäuft. ‚Sie sollte sich gedulden.‘“ In beiden Sätzen spricht der Autor; er spricht einmal über den Konsul, und er spricht zum anderen als Konsul, und zwar so, daß es wie eine für den Autor fremde Rede klingt. Auf diese Weise illustriert dieses Beispiel die Möglichkeit, die Rede eines anderen in der eigenen Rede als fremde Rede wiederzugeben. Dabei kommt es zu einem Zusammenfluß zweier in verschiedene Sinnrichtungen gerichteter Reden, oder allgemeiner: zweier in verschiedene Sinnrichtungen orientierter Handlungen: grammatisch betrachtet handelt es sich um die Rede des Autors, und von daher erscheint der Sinn dieser Rede in der Perspektive des Autors. Dem Gehalt oder der Bedeutung nach ist es aber die Rede des Helden, und in dessen Perspektive tritt man ein in der zitierten, uneigentlich direkten Rede. Wie unser Beispiel erkennen läßt, kann diese Perspektive durchaus in eine Sinnrichtung zielen, die verschieden ist von der des Autors.

Auf dem Hintergrund dieses Beispiels sei der Ausweg, um den es hier gehen soll, so umschrieben: Ist es in moralischer Hinsicht möglich, unter der eigenen Orientierung eine andere Orientierung so zu vergegenwärtigen, daß man die eigene dem Anspruch nach zu realisieren vermag, ohne sich deswegen der anderen widersetzen zu müssen? Zumindest sieht es so aus, daß in diesem Falle der Rahmen der bestehenden moralischen

³² Das Beispiel entnehme ich J. FRIEDRICH, Wege und Umwege zum Selbst, a.a.O. (Anm. 13), 474, Anm. 40.

Orientierung überschritten werden kann, ohne deswegen ihren Anspruch preisgeben zu müssen.

Die genannte Frage will ich im Blick auf Thomas von Aquin zu beantworten suchen, und zwar aus zwei Gründen. Zum einen gilt Thomas – im Unterschied etwa zu Aristoteles – als ein Autor, der in seiner Konzeption moralischen Wissens oder praktischer Vernunft zumindest Mittel bereitstellt, jene Zirkularität zu durchbrechen, die mit einer auf ein gegebenes Ethos bezogenen moralischen Orientierung verbunden zu sein scheint. Für Thomas begründet die praktische Vernunft eine Handlungskompetenz, die nicht auf die Allgemeinheit des vorgegebenen Ethos begrenzt bleibt³³. Zum anderen findet sich bei ihm ein Beispiel für das Zusammengehen zweier in verschiedene Sinnrichtungen zielender Orientierungen; dabei sind diese Orientierungen durchaus moralisch bedeutsam. Entsprechend soll geprüft werden, inwieweit die ethosüberschreitende Befähigung der praktischen Vernunft im Blick auf dieses Beispiel zur Geltung kommt; in dem Maße, wie dies der Fall ist, darf der ins Auge gefaßte Ausweg tatsächlich als Ausweg gelten.

Das angesprochene Beispiel entstammt dem sogenannten Glaubens-traktat der *Summa theologiae* des Thomas³⁴. Die neuere Forschung hebt hervor, daß Thomas dort einen dezidiert offenbarungstheologischen Standpunkt einnimmt. Dieser zeigt sich insbesondere daran, daß Thomas die Liebe zu Gott als das Ziel des Glaubens begreift und daß er diese Liebe ursächlich auf Gott selbst zurückführt. Thomas drückt dies so aus, daß er von der Liebe zu Gott als der Form des Glaubens spricht (*fides caritate formata*)³⁵. Soweit Thomas auf diese Weise die durch den Glauben eröffnete, das menschliche Leben im ganzen betreffende Zielbestimmung auf göttliches Handeln bezieht, spricht Thomas in der Perspektive einer von Gott her gegebenen Ziel- oder Handlungsorientierung. Neben diese Perspektive tritt nun zugleich eine in eine andere Richtung zielende; und zwar geschieht dies, indem Thomas vom „ungeformten Glauben“ (*fides informis*) spricht³⁶. Daß er auf diese Weise zwei in unterschiedliche

³³ Ausdruck dieses Verständnisses praktischer Vernunft ist THOMAS' Lehre vom Naturgesetz in S. th. I-II, q. 90–94; vgl. dazu W. KLUXEN, Philosophische Ethik bei Thomas v. Aquin, Hamburg 21980, 14. Kap.; DERS., Anmerkungen zur thomistischen Naturrechtslehre, in: D. SCHWAB u.a. (Hg.), Staat, Kirche, Wissenschaft in einer pluralistischen Gesellschaft (Festschrift zum 65. Geburtstag v. P. Mikat) Berlin 1989, 119–128; dazu ferner G. WIELAND, Das Ganze des Lebens a.a.O. (Anm. 26) 158f.; L. HONNEFELDER, Absolute Forderungen in der Ethik a.a.O. (Anm. 29), 24–29.

³⁴ Vgl. dazu O.H. PESCH, Thomas v. Aquin, a.a.O. (Anm. 14), 6. Kap.; zum „Ort“ dieses Traktats vgl. weiter unten Anm. 38.

³⁵ S. th. II-II q. 4 art. 3 corp.

³⁶ S. th. II-II q. 4 art. 4 corp.

Richtungen weisende, moralisch bedeutsame Orientierungen zusammenführt, kann durch drei Hinweise näher erläutert werden. Zunächst ein negativer Hinweis: Mit dem „ungeformten Glauben“ ist nicht eine Art Vorstufe oder Durchgangsstadium auf dem Weg zum Glauben gemeint; mit Otto Hermann Pesch gesagt: Der ungeformte Glaube ist nicht „der Anmarschweg des gutwilligen Heiden“³⁷.

Zweitens: Da die skizzierte Liebe die Form des Glaubens ausmacht, fehlt diese dem ungeformten Glauben. Insoweit liegt der ungeformte Glaube z.B. vor, wenn ein Glaubensakt nur aus Denkwang erfolgt. In den Augen des Thomas realisiert sich also eine Sinnorientierung gemäß dem ungeformten Glauben, indem man z.B. philosophische Erkenntnis vollzieht und verwirklicht.

Aufgrund der bisherigen Hinweise scheint es gerechtfertigt zu sagen, daß Thomas, indem er dem durch die Liebe zu Gott geformten Glauben den ungeformten Glauben zur Seite stellt, dem Begriff nach, d.h. theoretisch zwei in verschiedene Richtungen zielende Orientierungen beschreibt und zusammenführt. Daß diese Orientierungen für unseren Autor aber nicht nur theoretisch, sondern auch praktisch, d.h. moralisch Aussagekraft besitzen, und zwar in einem ganz unmittelbaren, auf die Person bezogenen Sinne, legt sich durch folgende Überlegung nahe. Der Glaubenstraktat steht am Beginn einer sich als umfassend verstehenden Tugendlehre³⁸. Dabei beschreibt diese Tugendlehre das christliche Leben; sie ist der begriffliche Ausdruck des christlichen Ethos. Deswegen richtet sich diese Tugendlehre ihrem moralischen Anspruch nach an die Person unseres Autors selbst. Von daher dürfte das beschriebene Zusammengehen der beiden Sinnperspektiven für Thomas kaum nur theoretisch bedeutsam gewesen sein.

So gut diese Hinweise zum Glaubenstraktat bei Thomas zu den hier vorgetragenen Überlegungen aber auch passen mögen, so wenig läßt sich eine grundlegende Schwierigkeit übersehen. Und zwar besteht diese Schwierigkeit darin, daß Thomas den Glauben nicht bloß seinem Gehalt, sondern vor allem seinem Zustandekommen nach auf Gott bezieht; die im Glauben eröffnete Sinnperspektive beruht gerade ihrer praktischen Natur nach auf göttlichem Wirken. Mit Thomas gesprochen: Der Glaube ist eine eingegossene Tugend, eine „*virtus infusa*“³⁹. Bei der Bewältigung dieser Schwierigkeit können folgende Gesichtspunkte leiten: Zum einen, daß

³⁷ THOMAS V. AQUIN, a.a.O. 125.

³⁸ Diese bildet den Gegenstand der „*Secunda secundae*“ (II-II) der *Summa theologiae*, und an deren Beginn stellt THOMAS den Traktat „*De fide*“ (q. 1-16).

³⁹ Zum näheren Verständnis der „*virtus infusa*“ bei Thomas vgl. O.H. PESCH, Thomas von Aquin, a.a.O., 110-113, 241-245.

Thomas der angesprochenen, umfassend angelegten Tugendlehre im sogenannten Gesetzestraktat jene grundlegenden ethischen Überlegungen voranstellt, die das angesprochene Verständnis praktischer Vernunft entfalten. Zweitens: Wie in diesem grundlegenden Teil der Ethik, so unterbleibt auch in der Tugendlehre der Versuch, den Zusammenhang zwischen diesen beiden Teilen vermittelt eines objektiven oder neutralen Wissens herzustellen. Beide Teile stehen nicht zueinander im Verhältnis der Über- und Unterordnung oder von Prinzip und Abgeleitetem, sondern im Verhältnis der Entsprechung, der Angemessenheit oder des Zueinander-Passens.

Was läßt sich auf diesem Hintergrund zu der skizzierten Schwierigkeit sagen? Daß der Versuch einer objektiven oder neutralen Vermittlung zwischen den beiden Teilen der Ethik fehlt, unterstreicht sogar noch, daß der Glaube gerade gemäß seiner praktisch zu verstehenden Erfüllung menschlicher Wirksamkeit entzogen bleibt. Denn verhielte es sich anders, stünde dem Menschen zumindest vermittelt dieses Wissens eine Wirkungsmöglichkeit hinsichtlich des Glaubens, d.h. hinsichtlich seines Heils offen. Zugleich erwächst daraus ein Argument dafür, daß Thomas das betrachtete Zusammengehen der beiden Orientierungen unter Berücksichtigung der genannten Schwierigkeit erfaßt und realisiert. Denn auf der einen Seite fehlt das besagte objektive oder neutrale Wissen, welches das zukünftige Heil realisieren ließe; auf der anderen Seite bejaht Thomas die Zuständigkeit und Eigenständigkeit praktischer Vernunft, und zwar auch und gerade insoweit, als es um ein umfassendes Ziel menschlichen Lebens geht. Versteht man das betrachtete Zusammengehen der beiden Orientierungen zudem gemäß dem hervorgehobenen Entsprechungsverhältnis, dann, so scheint es, kommt darin zum Ausdruck, daß Thomas in der Realisierung der eigenen, christlichen Sinnperspektive zugleich eine dem Menschen von sich aus offenstehende und in eine durchaus andere Richtung weisende Zielbestimmung gemäß ihrem moralischen Anspruch anerkennt. Diese Anerkennung zeigt sich ganz konkret im Vollzug der philosophischen Begründung praktischer Vernunft. Mit Thomas' Verständnis moralischen Wissens oder praktischer Vernunft scheint es also möglich, den Rahmen des bestehenden Ethos zu überschreiten, ohne deswegen entweder den gegebenen moralischen Anspruch, d.h. die eigene moralische Identität preisgeben zu müssen oder aber die andere oder fremde Orientierung ihrem Anspruch nach in Frage zu stellen. Entsprechend kann der hier ins Auge gefaßte Ausweg tatsächlich aus der drohende Zirkularität einer ethosgebundenen moralischen Orientierung herausführen. Es eröffnet sich die Möglichkeit einer Verständigung zwischen verschiedenen moralischen Orientierungen, ohne daß deren Anspruch-

scharakter, d.h. ihr eigentlicher Orientierungssinn ausgesetzt werden müßte.

Inwieweit ist in der Linie dieses Auswegs auch die fragliche Vermittlung der moralischen Orientierung hin zur Erlebnisorientierung möglich? Der entscheidende Ansatzpunkt dafür dürfte – und im Sinne einer Bedingung formuliert – in dem Entsprechungsverhältnis liegen, das zwischen der moralischen Orientierung und der Erlebnisorientierung bestehen muß. Konkret gesagt: Die im Rahmen der Erlebnisorientierung praktizierte Selbstgestaltung und die unter moralischer Hinsicht erfolgende müssen im Sinne des Sich-Entsprechens oder Zueinander-Passens verstanden werden. Wie das Beispiel des geizigen Menschen gezeigt hat, ist diese Entsprechung jedenfalls insoweit gegeben, als es sich auch bei der moralischen Orientierung um eine habituell ausgeprägte bzw. ausprägbare Selbstgestaltungsmöglichkeit menschlicher Existenz handelt. Aufgrund dieses Entsprechungsverhältnisses können erlebnisorientiertes und moralisches Handeln so miteinander in Beziehung treten, daß es zu einer ähnlichen Grenzüberschreitung der moralischen Orientierung kommen kann wie in dem zuvor betrachteten Beispiel, ohne daß auch bei dieser Grenzüberschreitung der moralische Anspruch zur Disposition gestellt würde. Ein solcher Versuch wird sich wohl als zur Position des Thomas passend begreifen können.

Der Gedanke, in der eigenen Perspektive die andere oder gar fremde Perspektive ihrem Anspruch nach wahrnehmen und anerkennen zu können, scheint durchaus zur Neugierde zu passen, die nach Aristoteles ein allgemein menschliches Verlangen ist und die zugleich der Philosophie im besonderen zugrundeliegt⁴⁰. Ebenso dürfte es nicht zu weit hergeholt sein, wenn man sagt, daß die Neugierde zu jenen Antrieben zählt, die uns zu Erlebnissen führen. Von daher mag man auch von nichtphilosophischer Seite erahnen können, daß Philosophie, indem sie im eigenen Denken den Gedanken oder gar die Wahrheit eines anderen erfaßt, ein Erlebnis möglich macht, ja selbst zum Erlebnis wird. Vielleicht liegt darin dann sogar eine Entsprechung dazu, daß, wie Klaus Kremer im Blick auf Nikolaus Cusanus hervorgehoben hat⁴¹, in der Philosophie nicht nur eine Vor-erkenntnis, sondern vor allem auch ein Vorgeschmack (*praegustatio*) Gottes möglich ist.

⁴⁰ Vgl. *Metaph.* I 1.

⁴¹ Vgl. etwa in: NICOLAUS CUSANUS: „Jede Frage über Gott setzt das Gefragte voraus“ (*Omnis quaestio de deo praesupponit quaesitum*). In: *Concordia discors. Studi su Niccolò Cusano e l'umanesimo europeo offerti a Giovanni Santinello*, hg. v. G. PIAIA (Padova 1993), 145–180, hier mit Bezug auf *De sapientia*.

Zum Verhältnis von Wissen und Glauben

bei Thomas von Aquin und Gottfried Wilhelm Leibniz

Wenn ich mich hier mit dem Verhältnis von Wissen und Glauben bei Thomas von Aquin und Gottfried Wilhelm Leibniz auseinandersetzen möchte, so bedarf diese Themenstellung einer kurzen Vorbemerkung. Es geht mir bei dieser Fragestellung nicht darum, den Einfluß des Thomas von Aquin auf Leibniz aufzuzeigen. Diese Frage wurde schon öfters erörtert, und ich meine, daß das Urteil von Robert von Nostitz-Rieneck in dieser Frage auch heute noch Geltung hat, wenn er meint, daß die Schriften des Thomas Leibniz „nicht ‚innig vertraut‘“ waren, auch wenn so manche Ausführungen von Leibniz „häufig genug an Thomas... erinnern“¹. Ähnlich hat sich auch Friedrich Rintelen zu „Leibnizens Beziehungen zur Scholastik“ geäußert². Doch sagt dieses Urteil über die äußere Beziehung ja bekanntlich noch nichts über eine mögliche sachliche Nähe oder gar Übereinstimmung in unserer Frage aus – und um die allein geht es mir hier.

In der Frage nach dem Verhältnis von Wissen und Glauben nimmt Leibniz nämlich einen Standpunkt ein, der dem von Thomas grundsätzlich entspricht. Aber Leibniz bringt entscheidende Punkte in wesentlich differenzierterer Form als Thomas und gibt so dem angeblich „scholastischen“ Lösungsversuch zum Verhältnis von Wissen und Glauben neue Impulse, die auch für heutige Fragestellungen von Bedeutung sind. Man kann in diesem Sinne die Leibnizsche Position in dieser Frage geradezu zum besseren Verständnis des thomanischen Standpunktes heranziehen,

¹ R. von NOSTITZ-RIENECK, Leibniz und die Scholastik, in: Philosophisches Jahrbuch 7 (1894) 54–67, 67. – Ich benutze folgende Abkürzungen: (1) Zu Thomas: *Summa contra Gentiles* = ScG; *Summa theologiae* = S.th. (2) Zu Leibniz: *Nouveaux Essais* = NE; *Discours préliminaire de la conformité de la foi avec la raison* = DC; *Sämtliche Schriften und Briefe*, hg. von der Preußischen (später: Deutschen) Akademie der Wissenschaften zu Berlin, weitergef. von der Akademie der Wissenschaften der DDR, Darmstadt (später: Leipzig, zuletzt: Berlin) 1923ff. = A; *Die philosophischen Schriften*, hg. C. I. GERHARDT, 7 Bde., Berlin 1875–1890 (ND Hildesheim – New York 1978) = G; *Textes inédits*, hg. G. GRUA, 2 Bde., Paris 1948 = GRUA.

² F. RINTELEN, Leibnizens Beziehungen zur Scholastik, in: DERS., Reden und Aufsätze, Basel 1927, 206–269, 269: „Die Beziehungen zwischen Leibnizens Metaphysik und den mittelalterlichen Philosophen sind nur ganz allgemeiner Natur. In innerem Lebenszusammenhange stehen sie nicht miteinander.“

was allerdings bisher weder von der Philosophiegeschichtsschreibung³ noch von der Fundamentaltheologie⁴ entsprechend gewürdigt wurde. Theologischerseits mag das zum einen daran liegen, daß der protestantische Philosoph Leibniz immer noch zu sehr im Schatten des katholischen „Hausphilosophen“ Thomas steht, zum anderen daran, daß dieser Lösungsversuch für protestantische Ohren sicherlich immer noch zu „katholisch“ ist⁵. Doch soll es mir hier keineswegs um eine interkonfessionelle Polemik gehen, sondern um ein philosophisches Sachproblem, das ich anhand dieser beiden Denker aufzeigen möchte. Hinzu kommt, daß an diesem Problem interessante Aspekte des Leibnizschen Denkens sichtbar werden, so vor allem, daß Leibniz in dieser Frage den Standpunkt seines „neuen Systems“ gar nicht miteinbezieht, sondern sich hier nur auf der Ebene des „gewöhnlichen Systems“ bewegt⁶.

Der Lösungsversuch des Thomas zur Verhältnisbestimmung von Wissen und Glauben wird nicht selten im Sinne eines primitiven Zweistufen-Schemas mißverstanden. Auch Karl Jaspers wird in seinem letzten großen Werk *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung* von 1962 Thomas in dieser Frage nicht gerecht, wenn es hier heißt: „Bei... [Thomas] wird der bis dahin im Hintergrund gebliebene und unbestimmte Gegensatz von Glauben und Wissen zu dem einer Offenbarungswissenschaft vom Übervernünftigen (Theologie) und einer Wissenschaft der menschlichen Vernunft (Philosophie). Der Gegensatz wird zugleich in einer bequemen Weise überwunden. Wie das Reich der Natur überwölbt ist vom Reich der Gnade, so das philosophische Erkennen vom theologischen Erkennen⁷.“ Doch ist das Verhältnis von Wissen und Glauben bei Thomas wesentlich komplizierter, als es Jaspers hier darstellt. Denn Jaspers übersieht hier, daß bei Thomas sowohl der Glaube im Bereich der menschlichen Vernunft eine Rolle spielt, als auch, daß der Vernunft für den Bereich des Übernatürlichen eine wichtige Bedeutung zukommt. Darüber

³ W. WEISCHEDEL, *Der Gott der Philosophen*, Bd. 1, Darmstadt 1979, 134f. und 184f., diskutiert zwar bei beiden Denkern das Verhältnis von Wissen und Glauben, verweist aber nicht auf die Nähe der Leibnizschen Lösung zu Thomas von Aquin.

⁴ So nennt z.B. H. FRIES, *Fundamentaltheologie*, Wien 1985, 105–114, Leibniz gar nicht im Zusammenhang dieser Fragestellung.

⁵ Vgl. A. PICHLER, *Die Theologie des Leibniz*, Bd. 1, München 1869 (ND Hildesheim 1965), 209.

⁶ Vgl. zu dieser Problematik allgemein: W. SCHÜSSLER, *Leibniz' Auffassung des menschlichen Verstandes (intellectus). Eine Untersuchung zum Stnadpunktwechsel zwischen „système commun“ und „système nouveau“ und dem Versuch ihrer Vermittlung*, Berlin 1992.

⁷ K. JASPERS, *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, München 1962, 58.

hinaus übersieht Jaspers eben auch, daß dieses angebliche Zweistufen-Schema nicht nur bestimmend war für das scholastische Denken, sondern auch im Denken von Leibniz die entscheidende Rolle spielt. Wenn Jaspers in dem eben genannten Werk Leibniz in dieser Frage in eine Reihe mit Hegel stellt, so ist das einfachhin falsch⁸.

I. Zum Lösungsversuch bei Thomas von Aquin⁹

Den grundlegenden Text zum Verhältnis von Wissen und Glauben bei Thomas von Aquin bilden bekanntlich die ersten 9 Kapitel des 1. Buches der *Summa contra Gentiles*. Und das kommt nicht von ungefähr. Denn als Ziel hat sich Thomas hier vorgenommen, die Wahrheit, die der katholische Glaube bekennt, gemäß dem menschlichen Vermögen darzulegen und dabei entgegenstehende Irrtümer auszuschließen¹⁰. Um diese entgegenstehenden Irrtümer ausschließen zu können, *muß* Thomas auf die *natürliche Vernunft* zurückgreifen. Denn – so begründet er diese Notwendigkeit – während die Juden und die Häretiker mit den Christen immerhin noch die Autorität eines Teils der Heiligen Schrift anerkennen, durch die sie überzeugt werden können, ist das bei den Mohammedanern und den Heiden anders; sie nehmen weder das Alte noch das Neue Testament an. Und aus diesem Grunde ist es notwendig, auf die natürliche Vernunft zurückzugreifen (*ad naturalem rationem recurrere*), der – so Thomas – alle beizustimmen gezwungen sind¹¹.

Nun braucht das in keiner Weise eine Rationalisierung des Glaubens zu bedeuten; davon ist Thomas weit entfernt. Er macht in diesem Sinne denn auch sofort die Einschränkung, daß die natürliche Vernunft in bezug auf die göttlichen Dinge mangelhaft (*deficiens*) sei¹². Zwar gibt es unter den erkennbaren göttlichen Dingen einiges, das der menschlichen Vernunft zugänglich ist, daneben findet sich aber auch einiges, was die Kraft der menschlichen Vernunft gänzlich übersteigt¹³ und was darum allein dem Glauben zugänglich ist. Thomas drückt dies so aus: „Es gibt aber in dem, was wir von Gott bekennen, zwei Weisen von Wahrheit. Einiges nämlich über Gott ist wahr, was über jede Fähigkeit der menschlichen Vernunft

⁸ Ebd., 60.

⁹ Spezifisch fundamentaltheologische Fragen klammere ich aus, wie die nach der Glaubwürdigkeit der Offenbarung im Sinne der Bezeugung oder die, inwieweit der Glaube immer auch eine Wirkung des Hl. Geistes ist.

¹⁰ ScG I, 2.

¹¹ Ebd.

¹² Ebd.

¹³ ScG I, 3; vgl. ebd.: „quae humanae rationis penitus excedant ingenium“; I,7: „humanae rationis capacitatem excedat“.

hinausgeht (*quae omnem facultatem humanae rationis excedunt*), z.B. daß Gott dreifaltig und einer zugleich ist; anderes gibt es, wozu auch die natürliche Vernunft gelangen kann (*ad quae etiam ratio naturalis pertinere potest*), z.B. daß Gott ist, daß Gott einer ist und anderes dieser Art, was ja auch die Philosophen, geleitet vom Licht der natürlichen Vernunft (*ducti naturalis lumine rationis*), von Gott durch Beweise dargelegt haben¹⁴.“ Die göttlichen Dinge, die über jede Fähigkeit der menschlichen Vernunft hinausgehen, machen die sogenannten Glaubensgeheimnisse oder Mysterien aus. An erster Stelle sind hier die Trinität, die Inkarnation und die Eucharistie zu nennen. Zu den göttlichen Dingen, die der natürlichen Vernunft zugänglich sind, zählt zuerst einmal die Frage nach der Existenz Gottes, aber darüber hinaus gehören auch einige grundlegende Aussagen über das Wesen Gottes diesem Bereich an¹⁵.

Auf den ersten Blick scheint diese Aufteilung nun wirklich in Richtung eines primitiven Zweistufen-Schemas zu deuten. Doch sieht dies nur vordergründig so aus, denn das angebliche Zweistufen-Schema wird auf eine zweifache Weise durchbrochen. Zum einen umschließt nämlich der Glaube bzw. die Offenbarung auch den Bereich, der der natürlichen Vernunft zugänglich ist; zum anderen kommt der natürlichen Vernunft auch für den Bereich des „Übernatürlichen“ eine wichtige Rolle zu – und das sogar in zweifacher Hinsicht.

Betrachten wir den ersten Aspekt: daß auch diejenigen Wahrheiten, zu denen das Forschen der Vernunft gelangen *kann*, dem Menschen von Gott zu glauben vorgelegt werden. Warum das nicht überflüssig, sondern geradezu notwendig ist, erklärt Thomas in der *Summa theologiae* in aller Kürze so: „Aber auch in bezug auf das, was über Gott durch die menschliche Vernunft erforscht werden kann, mußte der Mensch durch göttliche Offenbarung unterrichtet werden. Denn die Wahrheit über Gott, [allein] durch Vernunft erforscht, käme dem Menschen [nur] durch wenige zu, sodann erst nach langer Zeit und verbunden mit vielen Irrtümern. Von der Erkenntnis dieser Wahrheit hängt dennoch das ganze Heil des Menschen ab, das in Gott besteht¹⁶.“ In der *Summa contra Gentiles* erläutert Thomas diese drei Nachteile näher¹⁷, auf die ich aber hier nicht weiter eingehen möchte. Nur soviel sei noch hierzu gesagt: Diese Wahrheiten sind damit aber nicht schlechthin zu Gegenständen des Glaubens geworden, es sei denn für jene, welche den natürlichen,

¹⁴ ScG I, 3; vgl. I, 4.

¹⁵ Vgl. S.th. I 2, 2 ad 1um.

¹⁶ S.th. I, 1, 1 resp.

¹⁷ ScG I, 4.

philosophischen Beweis nicht verstehen können¹⁸. Grundsätzlich aber ist hier der Eigenbereich der Philosophie gewahrt.

Nun gibt es aber neben diesem Bereich, der der natürlichen Vernunft zugänglich ist, auch noch den schon genannten Bereich dessen, was die Vernunft übersteigt (*quae rationem excedunt*) und was dem Menschen zu glauben allein aufgegeben ist¹⁹. Denn die menschliche Vernunft vermag das, was über die Vernunft hinausgeht (*quae supra rationem sunt*), nicht voll zu erfassen (*plene capere non possit*)²⁰. Während die Wahrheit, die der natürlichen Vernunft zugänglich ist, „im Sinne der beweisenden Darlegung oder als durch sich eingesehen begriffen wird (*quasi demonstrative vel per se intellecta comprehendatur*)“²¹, ist das bei der Wahrheit, die die Vernunft übersteigt, nicht möglich²². Hier kann die Vernunft nur bestimmte Wahrscheinlichkeitsgründe (*rationes... verisimiles*) beibringen²³. Darüber hinaus aber können die Argumente, die gegen diese Wahrheit vorgebracht werden, von der natürlichen Vernunft aufgelöst werden (*solvantur*), „da der Wahrheit des Glaubens die natürliche Vernunft nicht entgegengesetzt sein kann (*cum veritati fidei ratio naturalis contraria esse non possit*)“. Nicht aber kann hier mit Beweisgründen vorgegangen werden (*per rationes demonstrativas*), durch die der Gegner widerlegt werden kann (*convinci possit*), wie das im Falle der Wahrheiten möglich ist, die der natürlichen Vernunft zugänglich sind²⁴.

Wieso aber kann die natürliche Vernunft Argumente auflösen, die gegen eine Wahrheit vorgebracht werden, die selbst über die Vernunft hinausgeht? Und was genauer ist hier unter „Auflösen“ zu verstehen? Thomas führt dazu in der *Summa theologiae* aus: „Da der Glaube sich nämlich auf die unfehlbare Wahrheit (*fides infallibili veritati innitatur*) stützt, es aber unmöglich ist, das dem Wahren Entgegengesetzte zu beweisen (*vero demonstrari contrarium*), so ist augenscheinlich, daß die Gründe (*probationes*), die gegen den Glauben angeführt werden, keine Beweise (*demonstrationes*) sind, sondern auflösbare Argumente (*argumenta solubilia*)“²⁵.“ Hieraus wird deutlich, daß für Thomas der Glaubens-

¹⁸ Vgl. S.th. I 2, 2 ad 1um: „Nihil tamen prohibet illud quod secundum se demonstrabile est et scibile, ab aliquo accipi ut credibile, qui demonstrationem non capit.“

¹⁹ ScG I, 5.

²⁰ Ebd.

²¹ ScG I, 8.

²² Ebd.

²³ ScG I, 9.

²⁴ Ebd.

²⁵ S.th. I, 1, 8 resp.

wahrheit der höchste Grad der Gewißheit zukommt²⁶. Selbst wenn diese Wahrheit also die Fassungskraft der menschlichen Vernunft übersteigt, so kann doch das, was der Vernunft „von Natur aus gegeben“ ist, dieser Wahrheit nicht entgegengesetzt sein²⁷. Mithin muß die natürliche Vernunft in der Lage sein, solche Argumente, die gegen eine Glaubenswahrheit gerichtet sind, aufzulösen, was bedeutet, sie als „Scheingründe“ zu entlarven.

An was ist zu denken, wenn soeben davon die Rede war, daß der Vernunft etwas von Natur aus gegeben (*indita*) oder eingepflanzt (*insita*) ist? Thomas denkt hier nicht an apriorische Ideen, an *ideae* oder *formae innatae*, wie er sagt, denn von diesen will er nichts wissen. Allein die Engel erkennen durch diese *formae innatae*, nicht aber der Mensch²⁸. Gemeint ist hiermit vielmehr die mit der menschlichen Natur mitgegebene Fähigkeit, bei der ersten Gelegenheit die ersten Denkprinzipien einzusehen – wie den Satz vom Widerspruch und den Satz vom zureichenden Grund, wobei diese Denkprinzipien für Thomas zugleich Seinsprinzipien sind²⁹. Diese Prinzipien sind aus sich einsichtig (*per se nota*)³⁰ und als Mittel des schlußfolgernden Denkens Ursprung des Erkennens. Beides aber, also sowohl die Offenbarung wie auch diese Erstprinzipien, kommt von Gott³¹; und aus diesem Grunde kann das, was der Vernunft von Natur aus gegeben ist, der Glaubenswahrheit nicht entgegengesetzt sein. Thomas sagt ausdrücklich: „Es steht nämlich fest, daß das, was der Vernunft von Natur eingepflanzt ist, das im höchsten Grade Wahre ist, und zwar so sehr, daß nicht einmal zu denken möglich ist, es sei falsch. Ebenso wenig darf man das, was im Glauben festgehalten wird, als falsch ansehen, da es ja so sichtbar von Gott her bestätigt wurde. Da nun der Gegensatz zum Wahren allein das Falsche ist, wie bei der Prüfung ihrer Begriffsbestimmungen ganz klar wird, ist es unmöglich, daß den Prinzipien, die die Vernunft von Natur aus erkennt, die genannte Wahrheit des Glaubens entgegengesetzt ist (*impossibile est illis principiis quae ratio naturaliter cognoscit, praedictam*

²⁶ Vgl. S.th. I, 1, 5 resp.: „An Gewißheit [steht die Theologie höher], weil die anderen Wissenschaften ihre Gewißheit herleiten aus dem natürlichen Licht der menschlichen Vernunft, die irren kann; unsere Wissenschaft aber ihre Gewißheit vom Lichte des göttlichen Wissens empfängt, bei dem jeder Irrtum ausgeschlossen ist.“

²⁷ ScG I, 7.

²⁸ Vgl. dazu K. KREMER, Der Apriorismus in der Erkenntnistheorie der Metaphysik des Thomas von Aquin, in: TThZ 72 (1963) 105–116, bes. 109f.

²⁹ Vgl. dazu L. ELDERS, Die Metaphysik des Thomas von Aquin in historischer Perspektive, 1. Tl.: Das ens commune, Salzburg 1985, bes. 120f.

³⁰ ScG I, 7.

³¹ Ebd.

veritatem fidei contrariam esse)³².“ Thomas geht hier sogar so weit zu sagen: „Was immer also derartigen Prinzipien entgegengesetzt ist, das steht gegen die göttliche Weisheit. Es kann nicht von Gott sein (*Non igitur a Deo esse potest*)³³.“

Diese Wendung ruft nun doch Erstaunen hervor! Denn während es oben noch hieß, daß Argumente, die der Glaubenswahrheit widersprechen, von der natürlichen Vernunft aufgelöst werden können, heißt es nun umgekehrt: Was den Erstprinzipien entgegengesetzt ist, kann nicht von Gott sein. Während es also zu Anfang so aussah, als käme allein der Glaubenswahrheit gegenüber gegnerischen Argumenten eine Richterfunktion zu³⁴, so gilt jetzt das Umgekehrte: Der Vernunftüberlegung kommt eine Richterfunktion gegenüber dem Glauben zu³⁵. Die Vereinbarkeit dieser auf den ersten Blick gegenläufigen Aussagen zum Verhältnis von Wissen und Glauben wird sofort deutlich, wenn man zwischen dem *prinzipiellen* und dem *faktischen Verhältnis* von Wissen und Glauben unterscheidet. Wissen und Glauben können sich *prinzipiell* nicht widerstreiten. Aber *de facto* sieht es oft anders aus: Wissen und Glauben stehen nämlich nur allzu häufig im Widerstreit miteinander. Und die Überlegung des Thomas geht das eine Mal von der Glaubenswahrheit als Richtmaß aus, das andere Mal von der Vernunft. Argumente, die der Glaubenswahrheit widerstreiten, können eben – aufgrund des prinzipiellen Verhältnisses – „nicht richtig aus den Erstprinzipien, die der Natur mitgegeben und aus sich einsichtig sind, geschlossen“ sein. „Deswegen haben sie auch nicht die Kraft eines Beweises, sondern sind entweder Wahrscheinlichkeitsgründe oder Trugschlüsse. Daher können sie aufgelöst werden (*ad ea solvenda locus relinquitur*)³⁶.“ Aber auch das Umgekehrte gilt: Was den Erstprinzipien widerstreitet, kann nicht von Gott sein.

Das Verhältnis von Wissen und Glauben scheint somit in der „thomistischen Synthese“ nun doch nicht als ein „festes“ aufgefaßt werden zu können, „in welchem Vorrang und Zuordnung eindeutig bestimmt

³² Ebd.

³³ Ebd.

³⁴ Vgl. S.th. I, 1, 6 ad 2um: „Die unserer Wissenschaft eigentümliche Erkenntnis aber stammt aus der Offenbarung und nicht aus der natürlichen Vernunft. Deshalb ist es auch nicht ihre Aufgabe, die Prinzipien der anderen Wissenschaften zu beweisen; sondern sie hat nur über sie Recht zu sprechen (*sed solum judicare de eis*). Denn was auch immer von den anderen Wissenschaften als der Wahrheit unserer Wissenschaft widersprechend entdeckt wird, muß als völlig falsch verurteilt werden (*totum condemnatur ut falsum*).“ – Herv. von mir!

³⁵ Vgl. demgegenüber W. KLUXEN, Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin, Mainz 1964, 6.

³⁶ ScG I, 7.

sind“, wie Wolfgang Kluxen meint. Vielmehr scheint dieses Verhältnis in gewisser Weise „eine ‚dialektische‘ Interpretation“ zuzulassen — und nicht, wie Kluxen³⁷ meint, auszuschließen. Daß das allerdings *im konkreten Falle* zu Problemen führen kann, ist offensichtlich. Doch diskutiert Thomas das nicht weiter. Allein das *prinzipielle* Verhältnis wird bedacht — und da die Philosophie sich ja auf das Prinzipielle beschränken kann, hat sie ihre Aufgabe damit erfüllt. Wir werden sehen, daß Leibniz sich damit nicht begnügt.

Daß sich Wissen und Glauben prinzipiell nicht widersprechen können, dahinter steht letztlich die Ablehnung des voluntaristischen Gottesbildes. Diese Grundentscheidung des Thomas ist es auch, die ihn vor der Lehre von der doppelten Wahrheit bewahrt. Gott gibt uns keine einander entgegengesetzten Erkenntnisse ein; denn dadurch würde die Vernunft an der Erkenntnis der Wahrheit gehindert werden. „Das aber kann von seiten Gottes nicht geschehen³⁸.“ Von Gott wird dem Menschen eine Meinung oder ein Glaube nicht „gegen die natürliche Erkenntnis eingegeben (*contra cognitionem naturalem*)“³⁹. Das, was die Vernunft übersteigt (*superat rationem*), kann ihr nicht entgegengesetzt (*contrarium*) sein⁴⁰.

Halten wir an dieser Stelle einmal fest, welche Aufgaben der natürlichen Vernunft bei Thomas im Zusammenhang des Verhältnisses von Wissen und Glauben zukommen: 1. Der natürlichen Vernunft kommt es zu, zur Existenz Gottes und zu einigen Wesensaussagen über Gott zu gelangen. 2. In bezug auf das, was die natürliche Vernunft übersteigt, hat die natürliche Vernunft die Aufgabe, gegnerische Einwände aufzulösen. 3. Darüber hinaus kommt der natürlichen Vernunft in diesem Bereich aber auch eine Richterfunktion in Form eines negativen Kriteriums zu: Was den Erstprinzipien widerstreitet, kann nicht von Gott sein. 4. Daneben ist noch ein letzter Punkt zu nennen, der hier nicht weiter erörtert wurde: Die natürliche Vernunft kann helfen, die Lehrsätze der Theologie näher zu erläutern⁴¹. Der erste und dritte Punkt beschreiben die Bedeutung der Philosophie für die Theologie im Sinne einer Außenbeziehung. Bei dem zweiten und vierten Punkt hat die Philosophie für die Theologie binnentheologische Bedeutung.

Wenn Wolfgang Kluxen schreibt: „Die Theologie ‚gebraucht‘ die natürlichen Wissenschaften für ihre Zwecke, und zwar tut sie das näherhin

³⁷ W. KLUXEN, a.a.O. (Anm. 35), 13.

³⁸ ScG I, 7.

³⁹ Ebd.

⁴⁰ Ebd.

⁴¹ S.th. I, 1, 8 ad 2um.

in dreifacher Weise: zum Nachweis der ‚praeambula fidei‘, zur Erläuterung der Glaubensinhalte selbst mit Hilfe natürlicher Analogien, zur Verteidigung des Glaubens gegen die Ungläubigen⁴², so wird hier die wichtige Rolle der natürlichen Vernunft im Sinne der Richterfunktion übersehen, und es wird auch zu wenig differenziert zwischen der binnentheologischen Bedeutung der Philosophie für die Theologie und ihrer Bedeutung im Sinne einer Außenbeziehung. Von einem „Gebrauchen“ der Philosophie durch die Theologie kann man doch wohl im eigentlichen Sinne nur in bezug auf die binnentheologische Bedeutung sprechen. Allein hier hat die bekannte Formel „Philosophia ancilla theologiae“ eine gewisse *Berechtigung*⁴³. Es ist aber fraglich, ob man mit Kluxen so undifferenziert von einem „Primat des Theologischen“⁴⁴ sprechen kann.

Eines jedenfalls ist klar: Das Verhältnis von Glauben und Wissen ist bei Thomas weit entfernt von einem primitiven Zweistufen-Schema; es ist wesentlich komplizierter. Der Glaube spielt auch im Bereich dessen, was der natürlichen Vernunft zugänglich ist, eine Rolle; und der natürlichen Vernunft kommt auch eine Bedeutung zu im Bereich dessen, der allein dem Glauben zugänglich ist. Beide Bereiche greifen also ineinander über.

II. Zum Lösungsversuch bei Gottfried Wilhelm Leibniz

In dem der *Théodicée* vorangestellten *Discours préliminaire de la conformité de la foi avec la raison* finden wir die Einsichten des Thomas von Aquin in bezug auf das Verhältnis von Wissen und Glauben der Sache nach auch alle bei Leibniz vor, z.T. sogar bis in den Wortlaut hinein. Manche dieser Einsichten treten bei Leibniz zwar etwas in den Hintergrund, andere dagegen sind wesentlich detaillierter ausgearbeitet; so was die Bestimmung der Vernunft (frz. *raison*, lat. *ratio*) angeht, die Unterscheidung zwischen der metaphysischen und der physischen Notwendigkeit und die Unterscheidung zwischen Erklären, Verstehen, Beweisen und Verteidigen. Leibniz greift in der Frage nach dem Verhältnis von Wissen und Glauben nicht nur auf die klassische Tradition zurück, sondern bezieht auch die interkonfessionellen Streitigkeiten und die diesbezügliche Diskussion seiner Zeit mit in seine Überlegungen ein. So könnte er auch Thomas' Position in dieser Frage gekannt haben, was vielleicht daraus hervorgeht,

⁴² W. KLUXEN, a.a.O. (Anm. 35), 9.

⁴³ Vgl. dazu M. Seckler, „Philosophia ancilla theologiae“. Über die Ursprünge und den Sinn einer anstößig gewordenen Formel, in: Theologische Quartalschrift 171 (1991) 161–187.

⁴⁴ W. KLUXEN, a.a.O. (Anm. 35), 10.

daß er sich in diesem Zusammenhang auf Cajetans *Commentarius in Thomae Aquinatis Summam Theologiae* bezieht⁴⁵.

Daß Glaube und Wissen nicht beziehungslos nebeneinanderstehen können, hat nach Leibniz zwei Gründe. Der erste Grund ist am Menschen orientiert: Der Glaube muß für Leibniz grundsätzlich vernunftorientiert sein. „Denn warum sollten wir sonst die Bibel dem Koran oder den alten Büchern der Brahmanen vorziehen?“⁴⁶ Der Glaube hat sich also um Gründe und Beweise (*raisons et preuves*) zu bemühen, will er nicht ein bloßes Nachsprechen oder Wiederholen sein⁴⁷. Der zweite Grund reflektiert auf Gott: Wissen und Glauben können sich nach Leibniz *prinzipiell* nicht widerstreiten, denn das Licht der Vernunft ist nicht weniger eine Gabe Gottes als das Licht der Offenbarung⁴⁸. Während für Leibniz der Gegenstand des Glaubens die Wahrheit ist, die Gott auf außerordentliche Weise offenbart hat, versteht er unter Wissen die Verkettung der Wahrheiten, zu denen der menschliche Geist auf natürlichem Wege, ohne Beihilfe durch den Glauben, gelangen kann – und diese Verkettung vollzieht die Vernunft⁴⁹. Unausgesprochen steht hier hinter die Ablehnung der Lehre von der doppelten Wahrheit, gegen die sich Leibniz entschieden wendet⁵⁰. Eine Wahrheit kann einer anderen zur gleichen Zeit nicht völlig kontradiktorisch entgegengesetzt sein⁵¹. Leibniz denkt hier nicht anders als Thomas.

Das Verhältnis von Wissen und Glauben stellt für Leibniz kein Problem dar in bezug auf die Dinge, die der Vernunft zugänglich sind, also in bezug auf die sogenannten *praeambula fidei*; darum thematisiert Leibniz – im Gegensatz zu Thomas – diesen Bereich nicht weiter. Zum eigentlichen Problem wird das Verhältnis von Wissen und Glauben erst in bezug auf die Mysterien des Glaubens, die dem Wissen als solchem nicht zugänglich sind. Folglich konzentrieren sich die Bemühungen von Leibniz auf das Verhältnis von Wissen und Glaubensmysterien.

Unter Wissen, wir haben es schon angedeutet, versteht Leibniz das Wissen der Vernunft, genauer: der rechten und wahren Vernunft (*la droite*

⁴⁵ DC § 48 (G VI 77).

⁴⁶ NE IV 17, § 24 (A VI 6, 494).

⁴⁷ Ebd.

⁴⁸ DC § 29 (G VI 67).

⁴⁹ DC § 1 (G VI 49); vgl. dazu allgemein: W. SCHÜSSLER, a.a.O. (Anm. 6), 25–39; P. BURGELIN, *Théologie naturelle et théologie révélée chez Leibniz*, in: Akten des internationalen Leibniz-Kongresses Hannover, 14.–19. Nov. 1966, Bd. IV, Wiesbaden 1969, 1–20, bes. 2–6.

⁵⁰ NE IV 17, § 24 (A VI 6, 494).

⁵¹ DC § 29 (G VI 67); vgl. NE IV 18, § 9 (A VI 6, 498).

et véritable Raison)⁵². Nun kann die Vernunft Wahrheiten verknüpfen, die ihr die Erfahrung liefert; auf diese Weise gelangt sie zu gemischten Schlußfolgerungen. „Die reine und bloße, von der Erfahrung unterschiedene Vernunft aber hat es nur mit Wahrheiten zu tun, die von den Sinnen unabhängig sind⁵³.“ Und um diese allein geht es Leibniz hier. Denn nur sie führen zu einer metaphysischen Notwendigkeit, deren Gegenteil einen Widerspruch impliziert. (Leibniz sagt dazu auch logische, geometrische oder absolute Notwendigkeit.) Nicht dagegen interessiert sich Leibniz hier für ein Wissen, das mit Hilfe der Erfahrung gewonnen werden kann, denn ein solches Wissen führt nur zu Wahrheiten von physischer Notwendigkeit, deren Gegenteil *keinen* Widerspruch einschließt. Da die Ordnung der Natur nicht auf einer metaphysischen Notwendigkeit beruht, kann Gott sich von ihr entfernen⁵⁴. Folglich dürfen die Geheimnisse der Religion ohne weiteres dem Augenscheinlichen widersprechen (*contraires aux apparences*); ein solcher Widerspruch wäre also *kein* Argument gegen die Mysterien⁵⁵. Die Offenbarung kann aber nicht den Wahrheiten widersprechen, deren Notwendigkeit eine metaphysische genannt wird, d.h. deren Gegenteil einen Widerspruch enthält. Allerdings kann die Offenbarung gegen Sätze verstoßen, deren Notwendigkeit eine physische genannt wird, d.h. die nur auf den Gesetzen beruhen, die der Wille Gottes der Natur vorgeschrieben hat⁵⁶, ein Wille, der allerdings „nichts aus Laune und gleichsam aus Zufall oder aus reiner Gleichgültigkeit“ wählt⁵⁷.

Mit Hilfe der Unterscheidung zwischen metaphysischer und physischer Notwendigkeit gelingt es Leibniz so, den Unterschied zwischen dem, was gegen die Vernunft ist (*ce qui est contraire à la Raison* oder *contre la raison*) und dem, was über der Vernunft ist (*ce qui est au dessus de la Raison*), zu präzisieren. Die Mysterien sind in diesem Sinne zwar über der Vernunft, nicht aber gegen die Vernunft. Sie sind übervernünftig, nicht aber widervernünftig oder absurd. „Was gegen die Vernunft ist, ist auch gegen die absolut gewissen und indispensablen Wahrheiten, was über der

⁵² DC § 1 (G VI 49).

⁵³ Ebd.

⁵⁴ NE IV 17, § 24 (A VI 6, 495). Leibniz teilt in DC § 2 (G VI 50) die Vernunftwahrheiten in zwei Klassen ein: in die ewigen Wahrheiten, die absolut notwendig sind und deren Gegenteil einen Widerspruch enthält, und in die sogenannten positiven Wahrheiten, d.h. die Naturgesetze. Allein die ewigen Wahrheiten, die auf der metaphysischen Notwendigkeit beruhen, sind völlig indispensabel, die Naturgesetze dagegen unterliegen der Dispensation durch den Gesetzgeber (vgl. DC § 3 [G VI 51]).

⁵⁵ DC § 3 (G VI 51); vgl. DC § 42 (G VI 74).

⁵⁶ DC § 20 (G VI 62).

⁵⁷ DC § 2 (G VI 50).

Vernunft ist, widerstreitet nur dem, was man zu erproben oder zu begreifen gewohnt ist⁵⁸.“

Das Übervernünftige versucht Leibniz nun mit Hilfe einer äußerst ausgefeilten Begriffsanalyse weiter zu bestimmen. Er unterscheidet in diesem Zusammenhang zwischen Erklären (*expliquer*), Begreifen (*comprendre*), Beweisen (*prouver*) und Verteidigen (*soutenir*): „Es ist möglich, die Mysterien zu *erklären*, soweit das für den Glauben an sie nötig ist, aber man kann sie weder *begreifen*, noch verständlich machen, *wie* sie sich ereignen... Es ist uns auch nicht möglich, die Mysterien durch die Vernunft zu *beweisen*, denn alles, was sich *a priori* oder durch die reine Vernunft beweisen läßt, läßt sich begreifen. Alles, was uns also bleibt, nachdem wir den Mysterien aufgrund der Beweise für die Wahrheit der Religion (der sogenannten Gründe für die Glaubwürdigkeit⁵⁹) Glauben geschenkt haben, besteht darin, sie den Einwänden gegenüber *verteidigen* zu können; anderenfalls hätten wir gar keinen Grund, sie zu glauben. Alles, was auf eine sichere und demonstrative Art widerlegt werden kann, muß falsch sein⁶⁰.“ Etwas geht somit über die Vernunft, wenn ein geschaffener Geist das *Wie* (*le comment*) einer Wahrheit nicht erkennen kann. Das, was über der Vernunft ist, kann mit den Methoden und Kräften der geschaffenen Vernunft zwar ergriffen (*appris*), nicht aber begriffen (*compris*) werden. „Gott allein ist es vorbehalten, es zu verstehen (*entendre*), wie es ihm allein zukommt, es auszuüben⁶¹.“ Die Mysterien können zwar eine Erklärung erhalten (*reçoivent une explication*), doch ist diese nicht adäquat. „Es genügt, daß wir eine auf Analogien beruhende Einsicht in ein Mysterium wie etwa die Dreieinigkeit und die Fleischwerdung haben, damit wir, indem wir sie annehmen, nicht völlig sinnlose Worte aussprechen; aber es ist nicht notwendig, daß die Erklärung so weit gehe, wie es wohl zu wünschen wäre, d.h. daß sie bis zum Begreifen (*jusqu'à la compréhension*) und zum *Wie* gehe⁶².“ Leibniz denkt hier ganz im Sinne des Thomas. Über der Vernunft (*au dessus de la raison*) ist das, was man nicht begreifen (*comprendre*) und wofür man den Grund nicht angeben (*rendre raison*) kann. Gegen die Vernunft (*contre la raison*) ist eine Ansicht, die durch unwiderlegliche Gründe (*des raisons invincibles*) bestritten wird oder deren Gegenteil auf exakte und zuverlässige Weise bewiesen werden kann. Die

⁵⁸ DC § 23 (G VI 64); vgl. Grua 67f.

⁵⁹ Diese Gründe haben aber nur eine moralische Gewißheit, die an eine hohe Wahrscheinlichkeit grenzt!

⁶⁰ DC § 5 (G VI 52); vgl. G III 144. 480.

⁶¹ NE IV 17, § 23 (A VI 6, 493); vgl. DC § 23 (G VI 64).

⁶² DC § 54 (G VI 80); vgl. DC § 56 (G VI 81); DC § 66 (G VI 88).

Mysterien sind über der Vernunft, nicht gegen sie⁶³. „Die Mysterien übersteigen (*surpassent*) unsere Vernunft, denn sie enthalten Wahrheiten, die nicht in diese Verkettung einbezogen sind, aber sie sind unserer Vernunft nicht entgegengesetzt und widersprechen keiner von den Wahrheiten, zu denen jene Verkettung uns führen kann⁶⁴.“

Eine Sache begreifen heißt, klare, deutliche und adäquate Ideen von dem gesamten Inhalt haben. „Es gibt viele Dinge in der Natur, von denen wir etwas verstehen (*entendre*), aber die wir darum doch nicht begreifen⁶⁵.“ Leibniz denkt hier an die Natur des Lichtes oder die Natur der Gerüche und des Geschmacks⁶⁶. Die Unbegreiflichkeit ist also *kein* Argument gegen den Glauben. Zu bedenken ist ferner folgendes: „Eine Wahrheit kann unbegreiflich sein, aber sie wird dies nie in dem Maße sein, daß man durchaus gar nichts davon begreift⁶⁷.“

Aus diesen Überlegungen folgt, daß Einwände, die gegen eine Glaubenswahrheit vorgebracht werden, nicht unauflösbar (*insolubles*) sind⁶⁸. Ich kann die Mysterien zwar nicht begreifen (*comprendre*), wohl aber verteidigen (*soutenir*) – hat Leibniz oben festgestellt. Dieses Verteidigen richtet sich gegen gegnerische Einwände (*soutenir contre les objections*)⁶⁹. Es impliziert somit gleichzeitig ihre Auflösung. „Ein Verteidiger (*respondens*)“, so fügt Leibniz erklärend hinzu, „ist nicht verpflichtet, seine These zu begründen, er ist aber verpflichtet, den Einwänden eines Gegners Genüge zu tun⁷⁰.“ Die Mysterien sind zwar gegen die Erscheinungen; „aber es genügt, daß sie nichts Absurdes enthalten. Deshalb sind Demonstrationen nötig, um sie zu widerlegen⁷¹.“

Wir haben soeben gesehen, daß eine Glaubenswahrheit keinen unauflösbaren Einwänden ausgesetzt sein kann. Solche Einwände kommen nicht aus der rechten und wahren Vernunft, sondern aus einer verderbten, die mit Vorurteilen und Leidenschaften durchsetzt ist. „Um die eine von der anderen zu unterscheiden, braucht man nur der Ordnung gemäß zu verfahren, keine Behauptung ohne Beweis gelten zu lassen und keinen Beweis anzuerkennen, der nicht in richtiger Form nach den allergewöhnlichsten Regeln der Logik gebildet ist. Eines anderen Kriteriums oder

⁶³ DC § 60 (G VI 83).

⁶⁴ DC § 63 (G VI 86).

⁶⁵ DC § 73 (G VI 92).

⁶⁶ DC § 41 (G VI 74).

⁶⁷ DC § 76 (G VI 95).

⁶⁸ DC § 24 (G VI 64).

⁶⁹ DC § 57 (G VI 82).

⁷⁰ DC § 58 (G VI 82).

⁷¹ DC § 28 (G VI 67).

Schiedsrichters bedarf es in Sachen der Vernunft nicht⁷².“ Aber auch das Umgekehrte gilt: Widerspricht der Glaube der *rechten* Vernunft, so kann es sich nicht um eine Glaubenswahrheit handeln. Gibt es unwiderlegliche und beweisbare Argumente (*des objections invincibles et démonstratives*) gegen den Glauben, dann ist dieser falsch⁷³. Leibniz spricht in diesem Zusammenhang ausdrücklich vom „Tribunal“⁷⁴ oder der „Gerichtbarkeit der Vernunft (*la juridiction de la raison*)“⁷⁵. Ist ein Glaubenssatz also widersinnig, so ist er zu verwerfen⁷⁶. Die *prinzipielle* Frage ist damit in demselben Sinne geklärt, wie wir es bei Thomas gesehen haben. Doch im Gegensatz zu Thomas erörtert Leibniz nicht nur das prinzipielle Verhältnis, sondern auch das *faktische*. Und dieses ist oft nun doch nicht so eindeutig zu klären, wie das bisher aussah. Denn es ist oft nicht zu entscheiden, ob ein Satz widersinnig ist oder ob er über der Vernunft ist⁷⁷.

Es ist für Leibniz keine Frage, daß die Prinzipien der Vernunft zweifellos in der Theologie angewendet werden müssen und können. Allerdings ist es eben nicht immer so eindeutig, ob gewisse Prinzipien metaphysisch oder nur physisch notwendig sind⁷⁸. Es scheint somit fraglich, ob alle diese Streitigkeiten über die Rechte des Glaubens und der Vernunft ein Ende fänden, „wenn die Menschen sich nur der allergewöhnlichsten Regeln der Logik bedienten“, wie Leibniz an anderer Stelle meint⁷⁹. Was rechte und was verderbte Vernunft ist, ist eben eine Frage, die im Einzelfall – wenn überhaupt – oft nur sehr schwer zu entscheiden ist.

Leibniz spürt das auch selbst, wenn er schreibt: „Gesetzt den Fall, es findet sich auf der einen Seite der wörtliche Sinn eines Textes der Heiligen Schrift und auf der anderen eine große Wahrscheinlichkeit einer logischen... Unmöglichkeit: Ist es dann vernünftiger, dem wörtlichen Sinn oder dem philosophischen Prinzip zu entsagen⁸⁰?“ Auf den ersten Blick würde man aufgrund des bisher Erörterten doch sicherlich annehmen, daß sich Leibniz hier unzweifelhaft für das philosophische Prinzip entscheiden

⁷² DC § 62 (G VI 84f.).

⁷³ DC § 42 (G VI 74); vgl. § 25 (G VI 65).

⁷⁴ DC § 29 (G VI 67); vgl. § 49 (G VI 77).

⁷⁵ G II 125; vgl. dazu J. DUPROIX, *Raison et foi d'après Leibnitz*, Lausanne 1901, 36; W. Schüßler, a.a.O. (Anm. 6), 33.

⁷⁶ DC § 23 (G VI 64).

⁷⁷ Vgl. A. Pichler, a.a.O. (Anm. 5), 222.

⁷⁸ NE IV 18, § 9 (A VI 6, 499).

⁷⁹ DC § 30 (G VI 68); vgl. § 62 (G VI 84f.); § 64 (G VI 86).

⁸⁰ NE IV 18, § 9 (A VI 6, 499).

wird. Aber dem ist nicht so! Und er begründet dies folgendermaßen: „Sicherlich gibt es Stellen, wo es überhaupt keine Schwierigkeit macht, den Buchstaben zu verlassen, wie z.B., wenn die Schrift Gott Hände gibt und ihm Zorn, Reue und andere menschliche Affekte zuschreibt; sonst müßte man sich auf der Seite der Anthropomorphisten einordnen... Hier haben die Regeln der Interpretation ihren Ort; wenn sie aber nichts liefern, was dem Literalsinn widerstreiten würde zugunsten der philosophischen Maxime, und enthält im übrigen der Literalsinn nichts, was Gott eine Unvollkommenheit zuschreibt oder irgendeine Gefahr für die Praxis der Frömmigkeit nach sich zieht, so ist es sicherer und sogar vernünftiger, ihm zu folgen⁸¹.“ Traut also Leibniz der natürlichen Vernunft im konkreten Fall doch nicht so viel zu, wie er das in bezug auf das prinzipielle Verhältnis fordert?

Auf der prinzipiellen Ebene ist es einfach: „Da aber die Vernunft ebensogut eine Gabe Gottes wie der Glaube ist, würde ihr Kampf also ein Kampf Gottes gegen Gott sein; und wenn die Einwände der Vernunft gegen irgendeinen Glaubensartikel unauflöslich sind, so muß dieser vermeintliche Glaubensartikel als falsch und nicht als geoffenbart betrachtet werden: Er wäre dann ein Hirngespinnst des menschlichen Geistes⁸².“ Für ein solches Hirngespinnst des menschlichen Geistes hält Leibniz die Lehre von der Verdammnis der nicht getauften Kinder, ebenso die ewige Verdammnis der Erwachsenen, denen die nötige Erleuchtung des Heils gefehlt hat⁸³. Würde ein Mysterium einem evidenten Prinzip widersprechen, „so würde es kein *dunkles Mysterium* sein, sondern eine *offenkundige Absurdität*“⁸⁴. Aber mit der Evidenz scheint es ja doch nicht ganz unproblematisch zu sein! Leibniz denkt hier also nicht wesentlich anders als Thomas. Zwar kommt der Glaubenswahrheit auf der einen Seite eine Richterfunktion zu, diese Richterfunktion kommt aber auch der rechten Vernunft gegenüber dem Glauben zu. Jedoch im Zweifelsfall neigt wohl auch Leibniz dazu, an der Glaubenswahrheit festzuhalten. Denn es ist nicht immer so eindeutig festzustellen, ob es sich im jeweiligen Fall bei dem Gegeneinwand um eine Wahrheit von metaphysischer oder nur physischer Notwendigkeit handelt.

Wenn Leibniz im Titel seiner programmatischen Schrift zum Verhältnis von Wissen und Glauben von der „Übereinstimmung des Glaubens mit der Vernunft“ spricht, so meint das also folgendes: Die Mysterien sind in

⁸¹ NE IV 18, § 9 (A VI 6, 499f.).

⁸² DC § 39 (G VI 73); vgl. Théodicée, III § 294 (G VI 291).

⁸³ DC § 39 (G VI 73).

⁸⁴ DC § 73 (G VI 92f.).

der Weise in Einklang mit der Vernunft, daß Gott den Grund davon angeben oder das Wie erklären kann; allerdings ist der Mensch dazu nicht in der Lage. Erkennen, daß ein Mysterium mit der Vernunft in Einklang ist, heißt somit für Leibniz, daß wir bei Bedarf zeigen können, daß kein Widerspruch zwischen dem Mysterium und der Vernunft besteht, indem wir die Einwände derer abwehren, die behaupten, daß dieses Mysterium eine Absurdität sei⁸⁵. Übereinstimmung meint also hier nicht die vernunftgemäße Erklärung des Wie. Aber *wir erkennen keine Nicht-Übereinstimmung* oder einen Gegensatz zwischen den Mysterien und der Vernunft; und *wir können einen vermeintlichen Gegensatz beheben*. „Wenn man das den Glauben mit der Vernunft versöhnen oder in Einklang bringen oder die Übereinstimmung beider erkennen nennt“, schreibt Leibniz, „so wird man sagen müssen, daß wir diese Übereinstimmung und diesen Einklang erkennen können⁸⁶.“

Die Mysterien sind also der höchsten und allumfassenden Vernunft gemäß. Folglich stimmen sie auch mit der menschlichen Vernunft überein. Denn diese ist ein Geschenk Gottes, und sie besteht in dem natürlichen Licht, das uns inmitten der Verderbnis geblieben ist, und dieser Teil stimmt mit dem Ganzen überein „und unterscheidet sich von dem Teil, der in Gott ist, nur wie sich ein Wassertropfen vom Ozean unterscheidet oder vielmehr wie das Endliche vom Unendlichen. Daher können die Mysterien diesen Teil der Vernunft wohl übersteigen, aber sie können ihm nicht entgegengesetzt sein. Man kann sich nicht mit einem Teil in Widerspruch befinden, ohne mit dem Ganzen in Widerspruch zu sein... Was in uns den Mysterien widerspricht, ist nicht die Vernunft, nicht das natürliche Licht, nicht die Verkettung der Wahrheiten; es ist die Verderbtheit, der Irrtum oder das Vorurteil, es ist die Finsternis⁸⁷.“

Wie bei Thomas, so kommt auch im Denken von Leibniz der Vernunft eine äußerst wichtige Funktion in bezug auf die Glaubenswahrheiten zu, und diese Funktion erschöpft sich keineswegs in einer binnentheologischen Bedeutung. Die Vernunft „also verbannen wollen, um der Offenbarung Platz zu machen, hieße sich die Augen ausreißen, um die Trabanten des Jupiter besser durch ein Teleskop zu sehen“⁸⁸, heißt es bei Leibniz in Abwandlung eines Satzes aus John Lockes *Essay concerning human understanding*. Mit dieser Lösung ist Leibniz nicht anders als Thomas weit entfernt von dem Tertullian fälschlicherweise zugeschriebenen Satz: *Credo*

⁸⁵ DC § 60 (G VI 84).

⁸⁶ DC § 63 (G VI 86).

⁸⁷ DC § 61 (G VI 84).

⁸⁸ NE IV 19, § 4 (A VI 6, 503); vgl. DC § 38 (G VI 72); JOHN LOCKE, *Essay concerning human understanding* IV 18, 5.

quia absurdum est. Übrigens, Leibniz zitiert die Stelle aus Tertullians Schrift *De carne Christi*, V 4, richtig: *Mortuus est Dei Filius, credibile est, quia ineptum est; et sepultus revixit, certum est, quia impossibile*, und er bemerkt dazu treffend, daß dies ein geistreicher Einfall sei, „der nur als Absurdität der Erscheinungen verstanden werden darf“⁸⁹.

Leibniz teilt also die thomanische Position in allen entscheidenden Punkten. Jedoch geht er in der Weise über Thomas hinaus, daß er nicht nur das *prinzipielle* Verhältnis von Wissen und Glauben bedenkt, sondern darüber hinaus auch das *faktische*. Und hier neigt Leibniz im Zweifelsfall dazu, eher auf den Glauben als auf die Vernunft zu vertrauen. Man sollte also mit einer Etikettierung wie der: Leibniz sei ein Rationalist, sehr vorsichtig sein. Und wenn man sie doch verwendet, so sollte man klar sagen, was man darunter versteht.

III. Abschließende Bemerkungen

Mit einer solchen Verhältnisbestimmung zwischen Wissen und Glauben, die immer mehr ist als ein primitives Zweistufenschema, wird der Gegensatz überwunden, der nur allzu leicht in die eine oder andere Richtung treibt. Thomas und Leibniz sehen zwischen Glauben und Wissen weder einen unversöhnlichen Gegensatz wie die Fundamentalisten, denen ein Vernunftwissen von göttlichen Dingen unerreichbar, oder – falls doch erreichbar – glaubensgefährlich erscheint, noch sehen sie zwischen Glauben und Wissen einen unversöhnlichen Gegensatz wie die Rationalisten, die jeden religiösen Glauben als Gefahr des Wissens ablehnen. Thomas und Leibniz suchen vielmehr nach einer Harmonie von Glauben und Wissen. Diese Harmonie suchen sie aber nicht dadurch zu erreichen, daß sie beide Gebiete strikt trennen. Sie suchen diese auch nicht dadurch zu erreichen, daß sie beide Gebiete vermengen. Nein, sie suchen *eine Harmonie* zwischen beiden *aufgrund der Unterscheidung*. Max Scheler hat diese Verhältnisbestimmung von Wissen und Glauben zu Recht das „partielle Identitätssystem“ genannt⁹⁰. Ich meine, daß dieser Verhältnisbestimmung von Wissen und Glauben bleibende Bedeutung zukommt und daß sie nicht mit dem gerne vorgebrachten Argument: „Das ist ja Scholastik“, abgetan werden kann.

Wenn sich nach den bisherigen Ausführungen der Eindruck aufdrängen könnte, als sei auf der menschlichen Ebene in bezug auf den Glauben

⁸⁹ DC § 50 (G VI 78).

⁹⁰ M. SCHELER, *Gesammelte Werke*, Bd. 5, hg. MARIA SCHELER, Bern 1968, 127.

nur der Intellekt gefragt, so muß dem deutlich widersprochen werden. Denn Thomas wie Leibniz sind sich natürlich bewußt, daß das Verhältnis von Wissen und Glauben nicht allein auf der intellektuellen Ebene abgehandelt werden kann. So stellt Leibniz schon gleich zu Anfang seines *Discours préliminaire de la conformité de la foi avec la raison* fest, daß für den Glauben die „innere Bewegung des Heiligen Geistes“ hinzukommen muß; und dieser erfaßt nach Leibniz die Seelen, bemächtigt sich ihrer, überzeugt sie und führt sie zum Guten, d.h. zum Glauben und zur Nächstenliebe, ohne daß er immer Gründe dazu benötigte⁹¹. In diesem Sinne kann Leibniz sogar sagen: „Jedoch ist der göttliche Glaube, wenn er einmal in der Seele entzündet ist, mehr als eine Meinung (*opinion*), und er hängt nicht von den Umständen (*occasions*) oder Gründen (*motifs*) ab, die ihn hervorgerufen haben. Er übersteigt den Verstand und bemächtigt sich des Willens und des Herzens, um uns mit Eifer und Freude tun zu lassen, was das Gesetz Gottes befiehlt, ohne daß man es weiter nötig hätte, über die Gründe (*raisons*) nachzudenken oder auf die Schwierigkeiten der Urteilkraft Rücksicht zu nehmen, an die der Geist denken mag⁹².“ Der Glaube, so wird hier deutlich, ist also immer auch als eine Wirkung der göttlichen Gnade und als ein *Akt der ganzen Person* zu verstehen⁹³. Das sieht natürlich bei Thomas⁹⁴ nicht anders aus, auch wenn sein Glaubensbegriff immer wieder gerne im Sinne des intellektualistischen oder auch des voluntaristischen Mißverständnisses gedeutet wurde⁹⁵. Aber es ist keine Frage: Das gnadenhafte und das personale Moment sind sowohl bei Thomas wie auch bei Leibniz unzweifelhaft „Essentials“ des Glaubens, auch wenn sie hier nicht im Mittelpunkt der Diskussion stehen.

Erwähnenswert ist in diesem Zusammenhang noch die Beobachtung, daß Leibniz bei der Erörterung des Verhältnisses von Wissen und Glauben seine monadologische Konzeption nicht zu Rate zieht, sondern sich die Argumentation auf der Ebene des „gewöhnlichen System“ bewegt, nicht auf derjenigen des „neuen Systems“⁹⁶. Im *Discours préliminaire* deutet

⁹¹ DC § 1 (G VI 50).

⁹² DC § 29 (G VI 67f.).

⁹³ Vgl. DC § 45 (G VI 75f.); NE IV 18, § 9 (A VI 6, 497).

⁹⁴ Vgl. S.th. II/II, 4, 1f.

⁹⁵ So bei P. TILICH, *Wesen und Wandel des Glauben*, in: DERS., *Gesammelte Werke*, VIII, hg. R. ALBRECHT, Stuttgart 1970, 111–196, 132–137; ebenso bei H. VORSTER, Artikel „Glaube“, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 3, hg. J. RITTER, Darmstadt 1974, 627–643, 635. Vgl. dazu W. SCHÜSSLER, „Der Mensch ist unheilbar religiös.“ Zu Paul Tillichs dynamischem Glaubensbegriff, in: *FZPhTh* 40 (1993) 298–311, bes. 300–302.

⁹⁶ Vgl. demgegenüber G. FUNKE, *Leibniz: Glaube – Wissen – Bewußtsein*, in: *Philosophisches Jahrbuch* 75 (1968) 294–316, 298, der meint, auch die „Theologie des

Leibniz sein „neues System“ auch nur an wenigen Stellen an⁹⁷, wobei er sogar einmal erklärt, weshalb er sich hier „diese kleine Abschweifung“ erlaubt habe⁹⁸. Das aber macht gerade die Genialität dieses großen Denkers der Neuzeit aus, daß er entscheidende Positionen ohne Zuhilfenahme seiner monadologischen Einsichten zu formulieren weiß⁹⁹. Und in der Frage nach dem Verhältnis von Wissen und Glauben ist es nicht anders als in der Frage des erkenntnistheoretischen Apriorismus, wie er diesen im ersten Buch seiner *Nouveaux Essais* erörtert. Und hier wie dort übertrifft die Lösung von Leibniz diejenige von Platon¹⁰⁰ bzw. Thomas sogar noch etwas an Präzisierung. Leibniz ist somit bei aller Modernität immer bereit, das Entscheidende der Vergangenheit zu bewahren.

Philosophen“, also die natürliche Theologie, bleibe ohne Leibnizens Metaphysik unverständlich. Ebenso S. ALVAREZ TURIENZO, *Révélation, raison et „Philosophia perennis“*, in: RSPTh 64 (1980) 333–348, 346.

⁹⁷ DC §§ 10 (G VI 56), 26 (G VI 66), 55 (G VI 81).

⁹⁸ DC § 11 (G VI 56).

⁹⁹ Vgl. dazu W. SCHÜSSLER, a.a.O. (Anm. 6); DERS., *Nisi ipse intellectus*. Zu einem angeblichen Philosophoumenon Leibnizens, in: *Archiv für Begriffsgeschichte* 34 (1991) 314–325; DERS., *Absoluter und/oder gemäßigter Apriorismus? Gibt es die Leibnizsche Erkenntnistheorie?* in: *Prima Philosophia* 6 (1993) 47–55; DERS., *Nachwort*, in: *Gottfried Wilhelm Leibniz: Neue Abhandlungen über den menschlichen Verstand*. Vorrede und Buch I. Aus dem Französischen übers. und hg. W. SCHÜSSLER, Stuttgart 1993, 113–129; DERS., *Leibniz' Begriff der Apperzeption im Rahmen der Standpunktproblematik*, in: *AGPh* 76 (1994) 210–219.

¹⁰⁰ Vgl. W. SCHÜSSLER, *Der platonische Apriorismus im Gewande der Leibnizschen Philosophie*, in: *Akten des VI. Internationalen Leibniz-Kongresses Hannover*, 18.–23.7.1994, hg. von der Gottfried-Wilhelm-Leibniz-Gesellschaft, Hannover 1994, 713–720.

Kirchliches Lehramt, Glaube und Moral

Geschichtlich-Systematisches zu einem katholischen Problem
der Neuzeit

Ob und wie weit das kirchliche Lehramt auch zu Themen der Moral verbindlich reden und definitiv darüber befinden kann, ist spätestens seit der Enzyklika „*Humanae vitae*“ im Raum der katholischen Theologie und Kirche ein Gegenstand der Diskussion¹. Während das Lehramt selber eine entsprechende Kompetenz unmißverständlich für sich beansprucht, wird sie von nicht wenigen Theologen nachdrücklich in Frage gestellt und als problematisch empfunden. Eine Zuständigkeit für Glaubensfragen wird dem Lehramt noch weithin zugebilligt, ihre Ausdehnung auf Themen und Probleme der Moral stößt jedoch schon seit Jahren auf ausdrückliche Zweifel. Man hält es vom Grundsätzlichen her nicht für möglich. Daß Lehramt und Kirche dennoch fortfahren, sich mit solchem Anspruch zu Fragen der Moral zu äußern, trifft zunehmend auf Unverständnis, Kritik und Ablehnung und mitunter selbst auf ausgesprochene Feindseligkeit. Es war eine Reaktion und Haltung zunächst außerhalb der Kirche, inzwischen ist sie es immer häufiger auch innerhalb. Hier an einiges zu erinnern, das nicht ohne Schaden für ein angemessenes Verständnis übersehen würde, ist das Ziel des folgenden Beitrags, das in drei Schritten angegangen wird: in einem Rückblick auf die Geschichte (I), im Bedenken der kirchlich-theologischen Aussagen zum Lehramt überhaupt (II) und schließlich in der direkten Erörterung der speziellen Problematik seiner Zuständigkeit für den Bereich der Moral (III). Dem Ganzen vorausgeschickt sei zunächst jedoch noch eine kurze Auflistung der Gründe für die heute greifbare Reserve gegenüber jedem Anspruch des Lehramts, der über die Sphäre des Glaubens hinausgeht.

An unmittelbaren Gründen, die gegen lehramtliche Entscheidungen in Moralfragen zu sprechen scheinen, sind wenigstens vier zu benennen. An

¹ Vgl. hierzu etwa A. RIEDL, Die kirchliche Lehrautorität im Bereich sittlicher Normen. In: W. KERBER (Hg.) Sittliche Normen. Düsseldorf 1982, 137f.; A. AUER (Hg.), Die Autorität der Kirche in Fragen der Moral. Freiburg 1984; J. SCHUSTER, Ethos und kirchliches Lehramt. Zur Kompetenz des Lehramtes in Fragen der natürlichen Sittlichkeit. Frankfurt 1984. Einen informierenden Überblick über die hier bestehenden Probleme und die vertretenen Positionen bietet A. RIEDL, Lehramt und Moralthologie. In: Theologische Berichte XVII. Zürich 1988, 79–110.

sachlich erster Stelle steht ohne Zweifel die Betonung der Autonomie des Sittlichen²: daß Lösungen im Bereich der Moral unabhängig vom Glauben und inhaltlichen Glaubensprämissen zu finden sind. Damit aber scheint, was dem kirchlichen Lehramt seine eigentliche Legitimation verleiht – die Aufgabe der Bewahrung des Glaubens (des *Depositum fidei*) – gerade hier nicht mehr gegeben. Die Träger des Lehramts könnten darum, so die Folgerung, auf dem Feld der Moral keine größere Kompetenz für sich reklamieren, als sie auch allen anderen redlich Suchenden zukomme. Ein weiterer Grund ist die in den letzten Jahrzehnten in der Theologie so häufig betonte „Mündigkeit“ des Christen: daß der einzelne selber seine Lebenssituationen beurteilen kann und entsprechende Lösungen dafür zu finden vermag. Hier muß der Versuch einer kirchlichen Instanz, eine für alle verbindliche Antwort autoritativ vorzuschreiben, als eine unwürdige Entmündigung vorkommen. Eine dritte, mit der zweiten eng verbundene Schwierigkeit ist die moderne Bejahung der Idee der Gewissensfreiheit, die man durch lehramtliche Entscheide ungebührlich beschränkt, wenn nicht gar aufgehoben empfindet, dies vor allem dort, wo solche Entscheide dem eigenen Gewissen entgegenlaufen. Hier sieht man dieses Gewissen heute weit eher im Recht als den Spruch der jeweiligen kirchlichen Autorität. Ein vierter Einwand schließlich ist der Hinweis auf den Sachverstand der Theologen, die aufgrund ihres Studiums und der dadurch erworbenen Fachkompetenz zu jeweils besseren Urteilen kämen. Im Falle einer Diskrepanz zwischen ihnen und Entscheiden des Lehramts sei darum ihnen der Vorrang zuzubilligen.

Über diese unmittelbaren Gründe hinaus scheint aber auch noch ein tieferliegendes allgemeines Moment von Bedeutung, das gleichsam als untergründige Strömung den Zugang zum „moralischen Lehramt“³ der Kirche erschwert und das Verständnis blockiert: das freiheitlich-demokratische Lebensgefühl mit seiner ausgeprägten Reserve gegenüber Institutionen und Autoritäten. Sie werden nicht total oder grundsätzlich schon abgelehnt, aber gewöhnlich nur noch in engen Grenzen als gleichsam notwendiges Übel toleriert. Daß ihnen ein besonderer Rang zukommen könnte, ist keine wirksame Überzeugung mehr, jedenfalls nicht mehr im gesellschaftlich-politischen Bereich. Eine Regierung etwa noch mit dem Willen Gottes in Verbindung zu bringen⁴, ist dem heutigen Lebensgefühl völlig entschwunden, sicher nicht ohne Grund und nicht ganz zu Unrecht. Aber eine solche Entsakralisierung der Staatsautorität wirkt sich mit der

² So sieht es jedenfalls auch die Enzyklika „*Veritatis Splendor*“, Nr. 37.

³ So die Kurzbezeichnung der Dimension des Bezugs zum Bereich der Moral etwa im Italienischen (*magistero morale*).

⁴ Vgl. Röm 13,1–7.

Zeit fast zwangsläufig auch auf den Bereich der Kirche aus. Wer so nüchtern die staatliche Autorität zu sehen gewohnt ist, wird über kurz oder lang auch das kirchliche Lehramt so einschätzen und ihm gegenüber empfinden. Hinzu kommt, daß mit ihm die Vorstellung des Autoritären verbunden wird – Herrschaft von Menschen über Menschen: wo einige wenige bestimmen und diktieren, was das Volk Gottes und die einzelnen Christen zu glauben und wie sie zu handeln hätten. Ein so verstandenes Gebilde muß in einer Gesellschaft, die nachhaltig vom Gedanken der Demokratie und der Gleichheit aller bestimmt wird, fast unausweichlich auf Unverständnis und Ablehnung stoßen.

Im Bemühen um eine Antwort auf die gerade genannten Schwierigkeiten sei zunächst ein Blick in die Vergangenheit getan: ob und in welcher Weise die Kirche sich auch früher schon eine Kompetenz in Fragen der Moral zugesprochen und in Anspruch genommen hat.

I. Geschichtliche Daten⁵

Die *Rede* von einer Kompetenz des Lehramts auch im Bereich der Moral ist sicher erst spät in der Kirche aufgekommen. Zwar begegnet der Ausdruck *morale magisterium* bereits in der Patristik, aber offenbar nur an einer einzigen Stelle und auch da nur in einem sehr allgemeinen Sinn, noch nicht im später spezifischen⁶. Die *Sache* eines solchen Lehramts ist freilich von Anfang an zu greifen und danach durch alle Perioden der Kirchengeschichte hindurch bezeugt.

In einem gewissen Sinne ist es eine Gegebenheit bereits in biblischer Zeit. So findet sich schon in den paulinischen Schriften eine deutliche Abgrenzung gegen bestimmte moralische Positionen, die als falsch und irrig verstanden und ausdrücklich zurückgewiesen werden. Leute etwa, die zu heiraten verbieten, gelten nach 1 Tim 4,3 als „heuchlerische Lügner mit verkehrtem Gewissen“. Die ihnen folgen, halten sich an „Lehren von

⁵ Zum Folgenden vgl. etwa Y. CONGAR, Pour une histoire sémantique du terme „Magisterium“. In: *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 60(1976)85–98; DERS., A Brief History of the Forms of the Magisterium and Its Relations with Scholars. In: C.H.E. CURRAN – R. McCORMICK (Hg.), *Readings in Moral Theology* Nr. 3: *The Magisterium and Morality*. New York 1982, 314–331; A. DULLES, The Magisterium in History. In: *Chicago Studies* 17(1978)264–281; M. SECKLER, Kirchliches Lehramt und theologische Wissenschaft. In: W. KERN (Hg.), *Die Theologie und das Lehramt*. Freiburg 1982, 17–62, hier 21–53; L. VEREECKE, Magistère et théologie du XIIe au XVIIe siècle: Esquisse historique. In: *Studia moralia* 29(1991)27–59.

⁶ Gemeint ist das Verhalten, mit dem der Patriarch Josef seine Brüder kurz vor dem Erkennungsmahl zum Guten zu bewegen sucht; vgl. AMBROSIIUS, *De Joseph* 10, 53.

Dämonen“. Was gefordert wird, ist das Bekenntnis zur „rechten“ und „gesunden Lehre“. – In die Autorität der biblischen Autoren sind später die Bischöfe hineingewachsen, aber auch jene, die schon in biblischer Zeit als „Lehrer“ (*didaskaloi*) bezeugt sind. In der Auseinandersetzung insbesondere mit Gnosis und Manichäismus steigt die Notwendigkeit und mit ihr die Zahl autoritativer Entscheidungen. Vielfalt und Buntheit der Meinungen waren keineswegs immer erträglich, sondern verlangten nach verbindlicher Auslegung des christlichen Glaubens wie auch der christlichen Lebensführung. In dieser Zeit der Patristik schält sich allmählich dann auch das *Wort* vom Lehramt (*magisterium*) heraus. Doch bleibt es zunächst, so jedenfalls bei Augustinus, auf Gott und Christus, den eigentlichen Lehrer der Kirche (Mt 23, 10), bezogen. Menschen können in der Kirche nur einen Dienst (*ministerium*) verrichten: „Wir reden nicht als Lehrer, sondern als Diener.“⁷

Charakteristisch für die Scholastik ist sodann die Vorstellung von einem doppelten Lehramt: dem der Bischöfe und dem der Theologen oder Gelehrten. So unterscheidet Thomas von Aquin zwischen einem *magisterium cathedrae pastoralis* bzw. *pontificalis* und einem *magisterium cathedrae magistralis*. Die Autorität des ersten beruht auf dem öffentlichen Amt des „Prälaten“, die des zweiten auf der persönlichen Fachkompetenz des Betreffenden. Über eine Rangordnung der Lehramter wird noch nicht reflektiert, doch scheint man sich einig über einen Unterschied in der *Art* des jeweiligen Redens. Wenn es notwendig ist, *more apostolico* zu antworten, hat Papst Innozenz III. gemeint, muß man einfacher und vorsichtiger sprechen (*simplicius, sed cautius*); das Reden *more scholastico* kann komplizierter und gewagter sein⁸. In der Realität hat sich – wohl infolge des enormen Gewichts der damaligen Theologie – vom 12./13. Jahrhundert an das Lehramt der Theologen vorübergehend an die Spitze geschoben. Streitfragen der christlichen Lehre wurden mehr und mehr von den Universitäten und Theologen entschieden. Wie groß ihr Anteil schließlich gewesen ist, mag man daran ersehen, daß auf einer Sitzung des Konzils von Basel – am 25. Juni 1439 – bei nur sieben Bischöfen dreihundert Doktoren anwesend waren. Hier war die Kirche ohne Zweifel auf dem Weg, eine Gelehrten- oder Professorenkirche zu werden. Bewährt hat sich dieser Weg offenbar nicht. Denn schon vor der großen abendlän-

⁷ Sermo 292, 1. – Noch in scholastischer Zeit wird Bonaventura es ähnlich formulieren: Erster Lehrer (*principalis magister*) ist Christus; ein Mensch kann nur *dienender* Gelehrter oder Lehrer (*ministerialis doctor/magister*) sein (*Sermo selectus* IV, 20 und 24; vgl. *Opera omnia*. V, 572f.).

⁸ Anläßlich einer Entscheidung in der Christologie; vgl. *Appendix de Regesta* tit. 1 (PL 216, Sp. 1178).

dischen Kirchenspaltung und erst recht danach kam es zu einer Stärkung des hierarchischen Lehramts, insbesondere des päpstlichen. Daß dies nicht gleichbedeutend mit der Aufhebung oder Leugnung des Lehramts der Theologen war, zeigen vor allem zwei historische Fakten: einmal der Umstand, daß die Sache Luthers zunächst im akademischen Raum der Fakultäten verhandelt und beurteilt wurde⁹; zum andern die intensive und geglückte Zusammenarbeit von Bischöfen und Theologen auf dem Konzil von Trient¹⁰.

In der Folgezeit trat das Übergewicht des päpstlichen Lehramts immer stärker in Erscheinung. Versuche von Theologen, an Positionen und Entscheidungen dieses Lehramts Kritik zu üben oder ihnen eine eigene Meinung entgegenzusetzen, gab es in den ersten Jahrhunderten nach Trient so gut wie nie. Wohl ist immer wieder das Umgekehrte festzustellen: daß Werke von Theologen vom kirchlichen Lehramt mit Zensuren belegt und indiziert worden sind. Auf moraltheologische Schriften traf dies noch einmal besonders zu. Es war nicht außergewöhnlich, wenn das Werk eines Moraltheologen von Rom den Bescheid erhielt: Verboten, bis es verbessert ist (*donec corrigatur*). Daß derartige Verbote gehäuft bei Theologen des Jesuitenordens vorkamen und die Initiativen dazu nicht selten von Angehörigen des Dominikanerordens ausgingen, zeigt allerdings eine gewisse Gefährdung des päpstlichen Lehramts. In der konkreten Ausübung war es wohl nicht immer dagegen gefeit, in den Strudel von Auseinandersetzungen zwischen verschiedenen theologischen Schulen oder gar Orden zu geraten.

Über die Indizierung hinaus kommt es nunmehr aber auch verstärkt zur Verurteilung bestimmter moraltheologischer Richtungen sowie einer Fülle von einzelnen Sätzen, die vielfach pauschal mit unterschiedlichen Zensuren belegt aus dem Kreis des von Theologen Vertretbaren ausgeschlossen werden¹¹. Träger der Entscheidungen sind zunächst noch die

⁹ So von den Universitäten Köln und Löwen noch vor der Verurteilung durch den Papst in der Bulle „*Exsurge Domine*“. Vgl. hierzu etwa E. ISERLOH, in: H. JEDIN, Handbuch der Kirchengeschichte. Freiburg 1985, Bd. IV, 207f.; vgl. ferner die Bemerkungen von J. LORTZ, Die Reformation in Deutschland. Freiburg 1982, 209 und 223, zu den Universitäten von Wien, Paris und Erfurt.

¹⁰ Vgl. H. JEDIN, Geschichte des Konzils von Trient, 4 Bde. Freiburg 1949–1975, etwa II, 205–219, 319–323; III, 68–71, 269–274.

¹¹ Als Richtungen werden verurteilt etwa der Quietismus (DS 2201–2268) oder gewisse Nuancen des Probabilismus (DS 2175–2177); Zusammenstellungen einzelner verurteilter Sätze finden sich DS 2021–2048; 2049–2065; 2101–2115. Als Qualifikationen werden u.a. genannt: häretisch, irrtümlich, verdächtig, skandalös (= zur Sünde verleitend), in der Praxis gefährlich, anstößig für fromme Ohren; vgl. DS 2166, 2269.

Päpste selbst, die sich in Bullen und Konstitutionen äußern, aber vom 17. Jahrhundert an tritt als die unmittelbar tätig werdende Instanz verstärkt ein Organ der Römischen Kurie hervor: das S. Officium, die heutige Glaubenskongregation. Die Weisen ihrer Stellungnahmen sind Dekrete und Instruktionen, erlassen im eigenen Namen, aber nicht selten ausdrücklich anerkannt und gebilligt auch vom Papst¹².

Daß diese weitgehende Verlagerung der Kompetenz vom persönlichen Amtsträger auf eine Behörde Schwierigkeiten mit sich brachte, zeigte sich bereits in den Auseinandersetzungen um den Jansenismus, näherhin in der direkten Appellation an den Papst, den man als „schlecht unterrichtet“ vermutete. Solche Reaktionen blieben zunächst jedoch noch vereinzelt und verloren sich nach der Französischen Revolution zudem fast völlig. Eine eigentliche Kritik und Skepsis gegenüber dieser Form und Ausübung des kirchlichen Lehramts bildete sich erst in der Zeit nach dem 2. Vatikanum heraus. Erst von da an datiert in der Kirche jene Grundströmung des Dissenses, die heute in manchen Ländern eine solche Stärke erreicht hat, daß man bei römischen Entscheidungen von vornherein schon in Abwehrstellung geht und zunächst geneigt ist, sie für verkehrt und verfehlt zu halten. Dabei gilt dies freilich inzwischen nicht mehr nur für Äußerungen der Glaubenskongregation. Auch Stellungnahmen und Dokumente des Papstes selbst sind nicht selten in eine solche Ablehnung einbezogen. – Hier scheint es nun sinnvoll, an einige Grundvorstellungen zum Lehramt überhaupt zu erinnern, insbesondere an Aussagen des 2. Vatikanums und deren Weiterführung nach dem Konzil in Äußerungen des Lehramts selbst.

II. Formen und Anspruch des kirchlichen Lehramts im allgemeinen¹³

Strenggenommen nimmt jeder ein Lehramt (*munus docendi*) wahr, der mit der Aufgabe der Weitergabe des christlichen Glaubens und der Erziehung in ihm befaßt ist. Dazu gehören Eltern und Lehrer ebenso wie Theologieprofessoren und in der Seelsorge Tätige. Doch gilt neben diesem gleichsam allgemeinen Lehramt als das eigentlich kirchliche das der Bischöfe und des Papstes. Im folgenden ist nur von ihm zu reden, da mit ihm allein besondere Aufgaben und Ansprüche verbunden sind.

Als Grundaufgabe des kirchlichen Lehramts gilt in der heutigen katholischen Theologie ganz allgemein der Dienst an der christlichen

¹² Vgl. hierzu M. LÖHRER, in: *MySal* I, 585f.

¹³ Zum Lehramt generell vgl. etwa F. SULLIVAN, *Magisterium. Teaching Authority in the Catholic Church*. Dublin 1983.

Gemeinschaft durch Wahrung und Entfaltung des Glaubens, ein Dienst „aus göttlichem Auftrag und unter dem Beistand des Heiligen Geistes“¹⁴. Eine solche Aufgabe bedingt einerseits die Abwehr von Irrtümern, verlangt aber auch eine zeitgemäße Erschließung und Auslegung der christlichen Botschaft. Mit beidem dient das Lehramt zugleich der Einheit und dem Zusammenhalt der kirchlichen Gemeinschaft. Ohne auf Uniformität zu drängen, werden Wege zu gemeinsamen Überzeugungen gewiesen und gebahnt. Es wird vermieden, daß die in Grenzen durchaus berechnete Pluralität der Meinungen sich zu einem Meinungs- und Lehrchaos entwickelt und eine „korinthische Konfusion“¹⁵ das Klima unter den Christen bestimmt.

Die durchgängige Charakterisierung als Dienst zeigt die grundsätzlich nachgeordnete Stellung des Lehramts. Es ist keine in sich selbst ruhende Instanz, die aus eigener Machtvollkommenheit redet und entscheidet oder eigene Einfälle und Weisheiten von sich gibt. Auch das Lehramt ist zunächst hörend, es vermittelt und schützt den im Wort Gottes überlieferten Glauben, unter dessen Anspruch es auch selber steht¹⁶.

Grundanspruch des Lehramts ist die verbindliche (amtliche) und verpflichtende Rede. Dabei besitzt freilich nicht jede Äußerung eines jeden Trägers des kirchlichen Lehramts dasselbe Gewicht und den stets gleichen Grad an Gewißheit und Verbindlichkeit, so daß es sorgsamer Unterscheidungen bedarf, wie sie de facto auch des längeren schon existieren. Als die beiden wichtigsten können gelten die zwischen dem *ordentlichen* und dem *außerordentlichen* Lehramt der Bischöfe und des Papstes¹⁷ und die zwischen dem *unfehlbaren* Lehramt (dessen Aussagen als absolut sicher

¹⁴ Ex divino mandato et Spiritu Sancto assistente (Dei Verbum, Art. 10).

¹⁵ Man denke an die durch Generationen dauernden Streitigkeiten und Spaltungen in Korinth, auf die noch Klemens von Rom am Ende des ersten Jahrhunderts in seinem Brief an die Korinther eingehen muß.

¹⁶ Vgl. Dei Verbum ebd.: „Das Lehramt ist nicht über dem Wort Gottes, sondern dient ihm, indem es nur lehrt, was überliefert ist...“ Als Aufgabe des Lehramts gegenüber diesem Wort wird dreierlei genannt: *pie audit, sancte custodit et fideliter exponit*. – Auch daß die Träger des Lehramts in der Nachfolge der Apostel stehen, zeigt, daß sie wie diese, d.h. als „Gesandte“, reden und nicht in eigenem Namen. Ähnliche Formulierungen finden sich „Veritatis Splendor“, Nr. 27 und 86.

¹⁷ Während dem ersten das normale alltägliche Bezeugen und Verkünden der christlichen Lehre zugeordnet ist, sieht man das zweite an bestimmte außergewöhnliche Formen gebunden: an feierliche Aussagen eines Konzils (des versammelten Bischofskollegiums in Einheit mit dem Papst) und an Erklärungen des Papstes *ex cathedra*.

und irreformabel gelten) und dem *authentischen* (dessen Äußerungen eine solche Qualität nicht zugeschrieben wird)¹⁸.

Auf den ersten Blick möchte man ein Zusammenfallen der beiden Unterscheidungen vermuten: daß das außerordentliche Lehramt identisch ist mit dem unfehlbaren, das ordentliche mit dem authentischen. Doch deckt sich das letztere nicht ganz. Denn die Frage nach unfehlbaren Aussagen stellt sich auch beim ordentlichen Lehramt. Wenn etwa in der normalen alltäglichen Verkündigung aller Bischöfe der Welt in Gemeinschaft mit dem Papst¹⁹ durch Jahrhunderte hindurch an der Monogamie der Ehe festgehalten wird, dürfte dies ebenso den Rang eines von Irrtum freien Zeugnisses haben, wie wenn es auf einem Konzil oder durch einen Papst feierlich definiert würde.

Im Rahmen der beiden schon des längeren in der Theologie verwandten Unterscheidungen hat sich im 2. Vatikanum und in der Folgezeit schließlich noch eine dritte herausgebildet, in der nach der *Art der Aussagen* und der jeweils erforderlichen *Zustimmung* unterschieden wird. Nach dem Bescheid des Konzils selber in der Kirchenkonstitution *Lumen gentium* (vgl. Art. 25) ist eine doppelte Art von Aussagen und Zustimmung zu unterscheiden: Aussagen des ordentlichen und außerordentlichen Lehramts mit dem Rang der Unfehlbarkeit, denen *Glaubensgehorsam* (*fidei obsequium*) entgegenzubringen ist, und Aussagen des authentischen Lehramts ohne den Rang der Unfehlbarkeit, die Zustimmung in der Form des „*religiösen* (= religiös begründeten) Gehorsams (*religiosum obsequium*) des Willens und Verstandes“ erfordern. Im ersten Fall bedarf das Moment der Unfehlbarkeit noch einer weiteren Erklärung, im zweiten die Größe des religiösen Gehorsams. – Für die *Unfehlbarkeit* von Aussagen wird neben dem Erfordernis einer bestimmten Form der Vorlage²⁰ als

¹⁸ Die Bedeutung des Begriffs „authentisch“ ist nicht ganz eindeutig. Es kann „zuverlässig“ und „echt“ bedeuten (eine authentische = nicht gefälschte oder falsche Schrift), aber auch mit „Autor“/„Urheber“ zusammenhängen (= es geht um Aussagen dessen, der die Kompetenz dazu hat). Für die zweite Deutung vgl. die Wendung in *Lumen gentium*, Art. 25: die Bischöfe seien „authentische Lehrer, d.h. mit der Autorität Christi ausgerüstete“ (*doctores authentici seu auctoritate Christi praediti*); ähnlich deutet K. RAHNER „authentisch“ mit „autoritativ“; vgl. LThK VI, Sp. 885. – In jedem der beiden Fälle kommt die Rechtmäßigkeit dieses Lehramts zum Ausdruck, doch wäre bei der ersten Bedeutung zugleich auch die sachliche Richtigkeit seiner Aussagen angedeutet.

¹⁹ Mitunter auch als „ordentliches und universales Lehramt“ bezeichnet.

²⁰ Sie werden entweder vom Kollegium der Bischöfe übereinstimmend und in Verbindung mit dem Papst als endgültig verbindlich vorgelegt (= *tamquam definitive tenendam*) oder vom Papst als dem Haupt des Bischofskollegiums und obersten Hirten und Lehrer der Kirche in einem endgültigen Entscheid (*definitivo actu*).

zweite wesentliche Bedingung die Verbindung der Aussagen zum Depositum der Offenbarung genannt. Dafür ist freilich nicht erforderlich, daß sie direkt zu seinem Inhalt gehören; es genügt bereits, daß sie zu seiner Wahrung und Auslegung notwendig sind. Denn dort, wo die Reichweite der Unfehlbarkeit näher bestimmt wird, ist nicht das bloße Wort „Depositum“ verwendet, sondern von ihm als dem zu *bewahrenden* und *auszulegenden* die Rede (sancte custodiendum et fideliter exponendum). Das aber bedeutet, daß nach Ansicht des Konzils offenbar auch Sachverhalte, die der Offenbarung gleichsam „vorgelagert“ sind, ohne die sie aber nicht angemessen zur Sprache kommen kann, Gegenstand unfehlbarer Aussagen sein können²¹. – Zur Größe des *religiösen Gehorsams* ist zu vermerken, daß seine Art zwar nicht näher beschrieben wird, sich jedoch unschwer als eine Weise der Zustimmung verstehen läßt, die über eine bloße *Einsicht* in die vorgebrachten Gründe hinausgeht und nicht ohne Zusammenhang mit dem Glauben ist²². Für K. Rahner ist es jedenfalls nichts weniger als ein „letztlich von der christlichen Glaubensüberzeugung als ganzer getragener Gehorsam“²³, eine Haltung somit, die ohne Glaube weder zu verstehen noch zu erbringen ist.

Die Aussagen des Konzils sind in der Folgezeit in einer Vielzahl von Dokumenten²⁴ vom römischen Lehramt weitergeführt und entfaltet worden, und zwar in einer derart konstanten Weise, daß sich ungeachtet kleinerer Differenzen ein ziemlich einheitliches Bild ergibt. Danach sind nunmehr vier Gruppen von Aussagen zu unterscheiden: a) Aussagen des unfehlbaren Lehramts, die unmittelbar zum Glaubensgut gehören und als

²¹ In die gleiche Richtung geht, daß an einer Stelle in Art. 25 nicht von einer zu *glaubenden* (credenda) Sentenz gesprochen wird, sondern lediglich von einer, an der *festzuhalten* sei (tenenda). Nach K. RAHNER (vgl. Kommentar zu Lumen gentium, in: LThK, Das Zweite Vatikanische Konzil I, 237) wurde dies – es ist ein späterer Einschub – deshalb gesagt, „weil nach weitverbreiteter Ansicht unter Umständen eine Definition der Kirche auch möglich ist, die sich nicht auf eine eigentliche Offenbarungswahrheit bezieht, welche allein mit „göttlichem Glauben“ geglaubt werden kann (credenda)“.

²² Hierfür spricht etwa die Wahl des Wortes „obsequium“ mit dem Stammverb „sequi“, das seinerseits an Nachfolgen erinnert, ein Verhalten, das gewiß nicht bloß aus rein verstandesmäßiger Motivation geschieht, sondern weit eher aus Gründen personaler Entscheidung kommt.

²³ Vgl. Kommentar zu Lumen gentium, in: LThK, Das Zweite Vatikanische Konzil I, 235. Andere Deutungen des „religiosum obsequium“ sind: Respekt, Aufgeschlossenheit, Gelehrigkeit, aufmerksame Bereitschaft und Loyalität.

²⁴ Dazu gehören etwa: „Mysterium Ecclesiae“ (1973), das neue kirchliche Gesetzbuch (1983), die Professio fidei im Falle der Übernahme eines kirchlichen Amtes (1989), die Instruktion der Glaubenskongregation „Über die kirchliche Berufung der Theologen“ (1990), der Katechismus der Katholischen Kirche (1993).

von Gott geoffenbart verkündet werden. Ihnen ist die Zustimmung des Glaubens zu geben. b) Aussagen des unfehlbaren Lehramts, die, ohne zum Glaubensgut selbst zu gehören, mit diesem innerlich zusammenhängen. Sie sind mit Festigkeit anzunehmen und beizubehalten. c) Aussagen zu Glaube und Moral, die definitiv vom (authentischen) Lehramt vorgelegt werden²⁵. Sie sind ebenfalls mit Festigkeit anzunehmen und beizubehalten. d) Aussagen des authentischen Lehramts, die ohne Absicht, einen endgültigen Entscheid zu fällen, vorgelegt werden. Hier ist der religiöse Gehorsam des Willens und des Verstandes gefordert. Vergleicht man die spätere Weiterführung durch die römischen Dokumente mit dem konziliaren Grundtext, ist die Kontinuität nicht zu übersehen. Als neu kann lediglich die Gruppe der „definitiven Aussagen“ gelten, doch zeigen sich Ansätze dazu durchaus schon im Text des Konzils²⁶.

Der Grund für alle Formen der Zustimmung kann im letzten nur eine Glaubensüberzeugung sein. Näherhin ist es der Glaube daran, daß den Trägern des Lehramts als den von Christus zum Leiten und Hüten der Kirche Bestellten ein besonderer Beistand des Heiligen Geistes gewährt ist. Sie haben den Beistand des Geistes nicht allein, aber doch nicht in einer grundsätzlich gleichen Weise wie alle anderen Glieder der Kirche. Wo ein solcher Glaube nicht gegeben ist, müssen das Lehramt und sein Anspruch im Grunde unverstänlich bleiben wie auch viele der hier versuchten Ausführungen und Erläuterungen.

Als gravierendster Einwand gegen einen besonderen Beistand des Geistes wird gewöhnlich die Vielzahl der irrtümlichen Entscheidungen des Lehramts angeführt, die es im Laufe der Zeit gegeben habe; sie lasse gerade nichts von einem solchen Beistand erkennen. In der Antwort darauf ist die Existenz von Irrtümern keineswegs zu bestreiten und noch weniger zu leugnen; es hat sie in der Vergangenheit gegeben, und sie werden auch in Zukunft nicht ausgeschlossen sein. Aber daß die meisten der bisherigen Bescheide falsch und verfehlt waren, dürfte sich schwerlich zeigen lassen. In der Regel und aufs Ganze gesehen haben sie durchaus zu jenem Bleiben der Kirche in der Wahrheit beigetragen, das ihr von Christus verheißen wurde und von dem katholische Theologen und Christen überzeugt sind, daß es auch heute noch gegeben ist. Das Faktum von Irrtümern und die Gefahr des Irrtums können zwar manch einem den Glauben an den

²⁵ In dieser knappen Form erscheint diese Gruppe nur in den Zusätzen zur *Professio fidei* von 1989; die Instruktion der Glaubenskongregation „Über die kirchliche Berufung der Theologen“ bringt auch hier die Erweiterung: „die eng und zuinnerst mit der Offenbarung verbunden sind“ (Nr. 23; ähnlich Nr. 16).

²⁶ Vgl. etwa die Formulierung: „*tamquam definitive tenendam*“ in *Lumen gentium*, Art. 25.

besonderen Beistand des Geistes beim Lehramt schwerer werden lassen, aber grundsätzlich unmöglich machen sie ihn nicht.

Überblickt man die gerade erläuterten Aussagen zum Lehramt überhaupt, schält sich als wichtiges Ergebnis heraus, daß man es nicht auf das Feld des nur ausdrücklichen Glaubens bezogen sieht. Es erscheint vielmehr als Größe, die zwar ganz im Kontext des Glaubens bleibt, aber eines solchen, dessen Feld und Sphäre deutlich weiter gefaßt und verstanden ist. Erst im Rahmen dieser, das Lehramt derart „aufgeschlossen“ begreifenden Sicht scheint es möglich, sinnvoll über die Frage seines Bezugs auch zur Moral zu diskutieren.

III. Der Bezug des Lehramts zur Moral

Hier liegt, wie eingangs schon erwähnt, der eigentliche Stein des Anstoßes heute, auch und gerade in der Theologie. Man bestreitet kirchlichen Amtsträgern nicht das Recht, sich zu Fragen des moralischen Verhaltens äußern zu können, doch hat man Zweifel am Grad der beanspruchten Verbindlichkeit. Vermag das Lehramt auch in diesem Bereich mit der ihm eigenen Autorität zu sprechen, oder kann es dies nur mit einer abgestuften tun? Da der tiefste Grund des Zweifels die offensichtlich mangelnde Verbindung zum Glauben ist, wird im folgenden darauf besonders zu achten sein. Dafür sei im einzelnen zunächst die Schwierigkeit und der Zweifel noch ein wenig verdeutlicht, danach das Selbstzeugnis des Lehramts in dieser Frage bedacht und schließlich die durchaus auch in der Sache bestehende Verbindung zum Glauben und seiner Welt gezeigt.

a) Der Zweifel bezieht sich, wie schon bemerkt, primär und im letzten auf das *Gewicht der Autorität*, mit der das Lehramt in moralischen Fragen sprechen und entscheiden könne. In Frage gestellt wird nicht, daß lehramtliche Aussagen hier möglich und nützlich sind, wohl aber, daß ihnen je eine letzte und definitive Verbindlichkeit zukommen könne. Zur Begründung wird dabei nicht nur auf den offensichtlich fehlenden Bezug zum Depositum fidei hingewiesen, sondern häufig und mit gewissem Vorzug auch ein Detail der Vergangenheit bemüht, das den Ausfall der Verbindung mit dem Glauben eindrucksvoll zu bestätigen scheint: der, wie es scheint, nicht zu leugnende Umstand, daß die Kirche sich in Fragen der Moral bislang noch nie mit dem Anspruch höchster Autorität geäußert habe. Auf dem Gebiet der Moral gebe es anders als im Bereich der Dogmatik keine unfehlbaren Entscheidungen, in fachtheologischer Sprache: keine Definitionen oder Dogmen. Alles, was hier je verfügt worden sei, liege unterhalb dieser Schwelle.

Eine solche These scheint auf den ersten Blick recht einleuchtend, weil sie offenbar genau dem historischen Befund entspricht. Doch setzt sie etwas voraus, das durchaus noch einmal hinterfragt werden kann: ob nämlich dogmatische und moralische Sachverhalte tatsächlich so exakt voneinander zu trennen sind, wie das gemeinhin heute angenommen wird. Ist etwa die Unauflöslichkeit der Ehe ein dogmatisches Thema oder ein moralisches? Berühren Äußerungen des Lehramts zur Notwendigkeit der göttlichen Gnade nur die Dogmatik oder nicht auch die Moral? Zu sagen, daß die Kirche sich zu Fragen der Moral nie mit letzter unfehlbarer Verbindlichkeit geäußert habe, verkennet offenbar die Schwierigkeit einer genauen Trennung der beiden Bereiche. Sie nimmt eine historisch entstandene Aufteilung der zunächst *einen* Theologie als die immer schon gegebene und fraglos richtige an. Aber ist sie es wirklich? Bis man es nicht klar zu zeigen vermag, sollte man darum auf eine derart dezidierte These wie die gerade referierte wohl eher verzichten.

b) Kirche und Lehramt selbst haben schon des längeren und immer wieder ihre Zuständigkeit für moralische Fragen behauptet²⁷. Der klassische Ausdruck für diesen Anspruch ist die Formel „fides et (vel) mores“, eine neuere Wendung die Rede von der Kompetenz auch für das natürliche Sittengesetz.

Die schon bei Thomas und vielen mittelalterlichen Theologen begegnende Formel „fides et mores“²⁸ findet ihre erste lehramtliche Verwendung in Trient, danach aber auch im 1. und 2. Vatikanum²⁹. Während im Tridentinum der Ausdruck „mores“ nicht schon identisch ist mit dem Begriff der Moral³⁰, wird er im 1. Vatikanum nur noch so verstanden. Daß

²⁷ So mit besonderem Nachdruck in der Enzyklika „Veritatis Splendor“, die sich als Lehrschreiben speziell zum Bereich der Moral versteht, sich selber allerdings bewußt auf die Behandlung einiger grundlegender Fragen der kirchlichen Lehre zur Moral beschränkt; vgl. Nr. 5. Eine direkte Aussage zur Zuständigkeit des Lehramts auch für die Moral findet sich Nr. 110.

²⁸ Vgl. THOMAS, S. th. Suppl. 36, 2: ea quae ad doctrinam fidei et morum pertinent. In einer Vorform erscheint die Formel sogar schon bei Augustinus (Ep. 54, V, 6: aut propter fidem aut propter mores; De doctr. chr. 3, 10, 14; De fide et operibus 7, 11) und CYRILL von Alexandrien (In Joann. lib. XII in fine).

²⁹ Zum unterschiedlichen Verständnis und zur Entwicklung des Begriffs vgl. J. Beumer, Res fidei et morum, in: Annuario Historiae Conciliorum 2(1970) 112–134. Eine minutiöse sprachwissenschaftliche Studie bietet F. Kalde, Die Paarformel „fides – mores“. St. Ottilien 1991.

³⁰ Auf dem Tridentinum können auch kirchliche „Gebräuche“ (wie Fasten und Gelübde) darunter verstanden werden; vgl. J. BEUMER, a.a.O., 114–118; T. LÓPEZ RODRIGUEZ, „Fides et mores“ en Trento. In: Scripta theologica 5(1973)175–211; J. SCHUSTER, a.a.O., 22–30.

dabei nicht an die gelebte Moral gedacht ist, sondern an die darzulegende oder zu klärende, erhellt daraus, daß ausdrücklich von der *doctrina fidei vel morum* gesprochen wird³¹. Direkte Aussage ist, daß der Papst sich in beiden Bereichen – in Fragen des Glaubens und der Moral – unfehlbar äußern kann. Damit sind freilich nicht, wie sorgfältige Analysen des Konzilstextes zeigen, zwei getrennte und voneinander unabhängige Objekte oder Felder gemeint. Auch bei dieser Formel bleibt der Glaube das erste und Eigentliche; die päpstliche Unfehlbarkeit erstreckt sich auf die Sittenlehren nur, insofern sie unter das Licht der Glaubenslehren fallen³².

Im 2. Vatikanum wird wiederholt und wie selbstverständlich auf die Formel zurückgegriffen. Etwas unterschiedlich formuliert, begegnet sie an nicht weniger als acht Stellen, von denen allein fünf in Art. 25 der Kirchenkonstitution *Lumen gentium* stehen, zweimal in der Fassung „*doctrina de fide vel moribus*“³³. An allen Stellen in Art. 25 geht es um das Feld und die Kompetenz des päpstlichen wie des bischöflichen Lehramts, des unfehlbaren wie des authentischen. Betont wird auch hier der Bezug zum Glauben. In der Passage über das *bischöfliche* Lehramt ist er ausdrücklich erwähnt (die Bischöfe verkünden den Glauben auch als einen für das Sittliche bedeutsamen: *fidem credendam et moribus applicandam*); in der Passage über das *unfehlbare* Lehramt wird seine Bindung an die Offenbarung genannt, in der schon erwähnten Wendung, daß die von Christus geschenkte Unfehlbarkeit so weit reiche, wie es der Schutz und die Entfaltung des in der Offenbarung Enthaltenen fordere. – Die genaue Aussage des Konzilstextes ist umstritten, nicht zuletzt wegen seiner möglichen Bedeutung für den Bereich der moralischen Aussagen. Manche sind der Meinung, daß hier noch ein alter, vom Konzil selbst eigentlich überholter Offenbarungsbegriff vorliege, der diese mehr als ein System von Lehren verstehe. Dabei wird insbesondere der Ausdruck „*Depositum*“ als wenig entsprechend empfunden³⁴. Diese der Entwicklung nachhinkenden

³¹ DS 3074.

³² Vgl. A. RIEDL, Die kirchliche Lehrautorität in Fragen der Moral nach den Aussagen des Ersten Vatikanischen Konzils. Freiburg 1979; kürzer DERS., Die kirchliche Lehrautorität im Bereich sittlicher Normen. In: W. KERBER (Hg.) Sittliche Normen. Düsseldorf 1982, 135f.

³³ Die übrigen drei Stellen finden sich: *Sacrosanctum Concilium* (Liturgiekonstitution), Art. 124; *Inter mirifica* (Dekret über die sozialen Kommunikationsmittel) Art. 10; *Lumen gentium*, Art. 12. Inhaltlich ähnliche Formulierungen stehen an zwei weiteren Stellen: *Dei Verbum*, Art. 7; *Dignitatis humanae*, Art. 14.

³⁴ Bei „*Depositum*“ handelt es sich freilich um einen biblischen Ausdruck; es ist die Übersetzung des griechischen *paratheke* (vgl. 1 Tim 6,20; 2 Tim 1,12 und 14, wo an allen drei Stellen die Aufgabe des „Bewahrens“ der *paratheke* eingeschärft wird).

Vorstellungen müsse man beim Verständnis des Textes aufgeben und ihn statt dessen nach den fortschrittlichen Positionen des Konzils interpretieren, wie etwa, daß Offenbarung Selbstmitteilung Gottes sei und somit primär ein Geschehen, nicht aber ein umschreibbarer Inhalt³⁵. Damit aber falle dann die Vorstellung, daß nach dem 2. Vatikanum das kirchliche Lehramt inhaltliche sittliche Wahrheiten verbindlich vorlege. – Eine solche Interpretation wirkt auf den ersten Blick zweifellos elegant, benutzt freilich ein etwas einfaches Schema: Man sieht, was neu ist, als das allein Richtige an und erklärt von da aus alles andere als überholt und veraltet. Aber machen neue Äste an einem Baum den Stamm und die Wurzeln schon überflüssig und gegenstandslos? Ist ein neuer und ein alter Gedanke in einem Konzilstext schon Zeichen für richtig und falsch, fortschrittlich und überholt? Könnte es nicht auch sein, daß die Bischöfe des Konzils beides miteinander verbinden wollten – den neuen Akzent im Verständnis der Offenbarung mit dem, was in der Tradition damit verbunden wurde? De facto hat jedenfalls nur der Text, der beides bringt, die Zustimmung der Mehrheit des Konzils gefunden. Die Offenbarung als Selbstmitteilung Gottes zu begreifen, ist ohne Zweifel äußerst begrüßenswert, aber bedeutet dies schon, daß sie ohne Inhalt und Konturen ist?

Die neuere Wendung von der „Kompetenz des Lehramts auch für Fragen des natürlichen Sittengesetzes“ ist als Verdeutlichung des Begriffs der „mores“ zu verstehen. Die Rede von einer solchen Kompetenz begegnet seit Pius IX. in einer Vielzahl päpstlicher Enzykliken³⁶, wurde vom 2. Vatikanum offenbar vermieden, taucht später jedoch wieder auf, wie etwa in „*Humanae vitae*“ (Nr. 4) oder in der Instruktion „Über die kirchliche Berufung der Theologen“ (Nr. 16). Eine Verbindung zu Glaube und Offenbarung wird in der neuen Wendung selbst nicht thematisiert, wohl aber in einer Reihe von Begründungen, die man für sie anführt. So macht man etwa geltend, daß auch das natürliche Sittengesetz zur Lehre Christi gehöre oder daß seine Beachtung erforderlich sei zur Erlangung des Heils³⁷.

c) Unabhängig von den Selbstzeugnissen des Lehramts und ergänzend dazu läßt sich allerdings auch noch an andere, aus der Sache selbst erwachsende Gründe denken, die für eine Kompetenz in Moralfragen sprechen. Ein erster ergibt sich bereits aus der Bestimmung des Lehramts

³⁵ Vgl. J. SCHUSTER, a.a. O. 63–73, mit Hinweis auf andere Autoren.

³⁶ In *Casti Connubii* (1930) ebenso wie in *Mater et Magistra* (1961).

³⁷ Eine Zusammenstellung solcher Argumente bietet A. RIEDL, Die kirchliche Lehrautorität im Bereich sittlicher Normen. In: W. KERBER (Hg.) *Sittliche Normen*. Düsseldorf 1982, 137f.; ähnlich A. AUER, Von einem monologischen zu einem dialogischen Verständnis des kirchlichen Lehramtes. In: DERS. (Hg.), *Die Autorität der Kirche in Fragen der Moral*. Freiburg 1984, 93f.

selbst. Seine Autorität auch auf diesem Feld erscheint als natürliche und notwendige Konsequenz seiner Zuständigkeit für den Glauben. Denn unter der Voraussetzung, daß es zu Entscheidungen im Bereich des Glaubens befähigt ist, gewinnt es Bedeutung auch für die Moral. Dabei ist – in Weiterführung der schon genannten lehramtlichen Hinweise – vor allem an zweierlei zu denken: an die innere Verknüpfung von Glaube und gelebter Moral und an die Bedeutung des Glaubens für die rechte moralische Erkenntnis. Genau dies sind dann die beiden nächsten Gründe.

Der Glaube kann, wie leicht mit vielen biblischen Zeugnissen zu belegen wäre, von seinem Wesen her nicht ohne Konsequenz für das sittliche Leben sein. Er ist nicht identisch mit der Moral, muß sich jedoch notwendig in ihr auswirken und bewähren. Damit aber kann, wer Kompetenz in Fragen des Glaubens hat, nicht zugleich völlig blind sein für Fragen, die dort eine Rolle spielen. Nur über den Glauben zu reden, ohne auch sagen zu können, wie dieser Glaube sich im Handeln und Verhalten auswirken soll, wäre eine Verkündigung, der eine wesentliche Funktion genommen ist. Ein derart verkürztes Reden muß auf Dauer Verkünder wie Hörer frustrieren und widerspricht im letzten dem Prinzip der Inkarnation.

Der Glaube kann weiter aber auch nicht ohne Konsequenz für das moralische Erkennen sein. Sittliche Einsichten sind gewiß nicht immer schon im Glaubensgut enthalten, sie sind auch nicht aus Glaubensprämissen abzuleiten. Aber auf das letzte Verständnis der Werte und Güter, um die es jeweils in einer ethischen Urteilsfindung geht, nimmt der Glaube durchaus einen Einfluß. So wird man etwa Besitz oder Sexualität, Gerechtigkeit, Treue, Verzicht usw. im Glauben gewiß anders sehen und deuten als unabhängig davon oder ohne ihn. Daß in der Diskussion innerhalb der Ethik jeweils allein rein sachliche und rationale Argumente gelten, ist eine These, die dem Glauben nur wenig zutraut und nur begrenzt der Empirie entspricht. Denn so sauber und klar eine Argumentation auch sein mag, ist doch nicht alles in ihr nur rational und logisch. Die Größen, mit denen argumentiert wird, sind in ihrem Ausmaß und Gewicht weithin bestimmt durch nicht-rationale Momente: durch die jeweilige persönliche und kollektive Erfahrung, durch Charakter und Temperament und eben auch durch weltanschauliche oder glaubensmäßige Positionen und Prägnungen³⁸. – Das aber begründet ebenfalls eine Kompetenz des Lehramts für

³⁸ Von hierher wird fraglich, ob sittliche Normen tatsächlich immer *positiv* einsichtig sein müssen, während es zur Annahme von Glaubenssätzen genügt, daß sie als *nicht widersprüchlich* bewiesen sind. Kann es nicht auch sein, daß die letzte Evidenz

den Bereich der Moral. Denn wer bestimmt ist zum Schutz und zur Entfaltung des Glaubens, muß auch dort sprechen können, wo er ethische Vorstellungen mit dem gläubigen Verständnis eines menschlichen Lebensbereiches nicht mehr in Einklang sieht, wie etwa Folter, Fremdenhaß oder Völkermord. Es dürfte schwer sein, dem Lehramt hier kein Vetorecht auch im Namen des Glaubens zuzugestehen. Wie konkret man dabei jeweils wird, ist gewiß noch einmal eine eigene Frage. Aber die grundsätzliche Möglichkeit einer Einrede von der Welt des Glaubens her wird man dem Lehramt schwerlich bestreiten können.

Versucht man abschließend ein Fazit aus dem hier Dargelegten zu ziehen, läßt es sich m.E. in folgende drei Aussagen zusammenfassen:

1. Das Lehramt ist nicht nur ermächtigt zum Reden in Fragen der Moral, sondern beansprucht zu Recht eine besondere Kompetenz für diesen Bereich, die ihm freilich auch hier nur zukommt aufgrund der Verbindung, in der die jeweiligen moralischen Themen und Entscheide zum Depositum fidei stehen. Die Verbindlichkeit einer lehramtlichen Äußerung in diesem Bereich hängt ab von der Existenz und dem Nachweis einer solchen Verbindung. Aber derartige Nachweise zu führen, ist nicht als grundsätzlich unmöglich zu sehen. Der Konnex zwischen Glaube und Moral ist enger und vielfältiger, als heute vielfach angenommen wird.

2. Ob Entscheide des Lehramts im Bereich der Moral auch die Qualität von unfehlbaren Aussagen erreichen können, wäre noch einmal eigens zu prüfen. Für sie wären dieselben Kriterien erforderlich, wie sie auch für unfehlbare Aussagen im Bereich des ausdrücklichen Glaubens gefordert sind: Direkte Zugehörigkeit zur Offenbarung oder innere Verknüpfung mit ihr.

3. Entscheidungen und Aussagen im Bereich der Moral, die vom Lehramt „definitiv“ vorgelegt werden, wären mit besonderer Festigkeit anzunehmen und zu bewahren; aber auch bei Aussagen des authentischen Lehramts unterhalb dieser Schwelle wäre nach Meinung des 2. Vatikanum eine bloße Kenntnisnahme zu wenig; es sieht hier vielmehr ausdrücklich „religiösen Gehorsam des Willens und des Verstandes“ erforderlich.

Schaut man zurück auf die heutigen Bedenken und Schwierigkeiten, wären neben dem Bezug des Lehramts zur *Moral* freilich auch noch zwei weitere Momente zu bedenken: das Verhältnis von Lehramt und *Gewissen* und das von Lehramt und *Theologen*. Das zu behandeln, sei jedoch einem weiteren Artikel vorbehalten.

einer Norm erst aus dem Glauben heraus erwächst, wie etwa die Forderung der ehelichen Treue?

GRUNDRISS DER GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE. Begr. von Friedrich Ueberweg. Völlig neubearb. Ausgabe. Die Philosophie des 17. Jahrhunderts. Band 2: Frankreich und Niederlande. Hrsg. von Jean-Pierre Schobinger. 2 Halbbände. Basel: Schwabe Verlag 1993, XXXIII, 1144 S. 276,- DM.

Neben dem 3. Band der „Philosophie der Antike“ („Ältere Akademie – Aristoteles – Peripatos“) und dem 3. Band der „Philosophie des 17. Jahrhunderts“ („England“) liegt nun als weiterer, jüngst erschienener Band der 2. Band der „Philosophie des 17. Jahrhunderts“ des neuen „Ueberweg“ vor, der Frankreich und die Niederlande umfaßt. Dieser von Jean-Pierre Schobinger herausgegebene Band, an dem 27 Autoren aus verschiedenen Ländern mitgearbeitet haben, umfaßt in zwei Halbbänden mit insgesamt 1144 Seiten eine äußerst reiche Palette von Denkern und Denkbewegungen, die weit über das hinausreicht, was der Philosophiegeschichtskundige an Namen und Daten kennt. Der auf insgesamt vier Bände geplanten Darstellung der Philosophie des 17. Jahrhunderts (Band 1 wird allgemeine Themen, die Iberische Halbinsel und Italien, Band 4 Deutschland, Skandinavien und Osteuropa behandeln) liegt ein „offener Philosophiebegriff“ zugrunde und die leitende Auffassung, daß eine Philosophiegeschichte „sich an dem philosophischen Selbstverständnis der zu behandelnden Epoche zu orientieren habe“ (XXXI).

Der Aufbau folgt einem „grobe chronologischen Raster“. So wird im ersten Kapitel (1 bis 90) mit den regionalen Darstellungen der Schulphilosophie begonnen, die in anderen Philosophiegeschichten so gut wie keine Beachtung finden und die doch den Hintergrund selbst für die großen Entwürfe abgeben. Das zweite Kapitel behandelt unter dem Titel „Die protestantische Rechtsphilosophie“ den niederländischen Universalgelehrten Hugo Grotius (91–111). Daß ihm ein eigenes Kapitel gewidmet wird, rechtfertigt sich aus der Tatsache, daß er wie kein anderer die geistigen Strömungen seiner Zeit in sich vereinigt, welche Philosophie der Neuzeit entscheidend geprägt haben, den Humanismus und die Reformation, die Spätrenaissance, die Gegenreformation und die Frühaufklärung. Das dritte Kapitel (113–198) behandelt unter der Überschrift „Humanisten, Weltmänner, Moralisten“ Denker, die zumeist weniger bekannt sind, aber die geistigen Strömungen des 17. Jahrhunderts vielleicht besser repräsentieren als die bekannteren. Die folgenden Kapitel enthalten Darstellungen der sogenannten „großen“ Philosophen mit ihrem Umfeld und ihrer Wirkungsgeschichte: Gassendi (Kap. 4), Descartes (Kap. 5), Pascal (Kap. 6), Malebranche (Kap. 8), Spinoza (Kap. 10) und Bayle (Kap. 12). Im siebten Kapitel geht es um den „Aufbruch der Wissenschaft in Frankreich“. Die Kapitel neun (591–708) und elf (987–1004) enthalten Randerscheinungen der geläufigen Philosophiegeschichtsschreibung: „Die französische Mystik und die Philosophie“ und „Hugenottische Denker im Exil“. Die einzelnen Kapitel gliedern sich in Abschnitte, die jeweils nach folgendem Schema aufgebaut sind: Primärliteratur, Biographie, Werkbeschreibung, Doxographie, Wirkungsgeschichte und Sekundärliteratur, wobei die Liste der Primärliteratur um Vollständigkeit bemüht ist; Abweichungen von diesem Schema sind möglich. Mit dieser Unterteilung ist eine gezielte und schnelle Orientierung gewährleistet. Die Handhabung erleichtern ebenfalls ein detailliertes Inhaltsverzeichnis sowie ein ausführliches Namensregister.

Es geht dem neuen „Ueberweg“, wie der Herausgeber im Gesamtvorwort zur „Philosophie des 17. Jahrhunderts“ betont, um „eine betont objektive Orientierung über den neuesten Stand der philosophiegeschichtlichen Forschung“ (III). Man kann jetzt schon sagen, daß es sich bei diesem Jahrhundertwerk des neuen „Ueberweg“ – nicht anders wie bei dem „Historischen Wörterbuch der Philosophie“ – um ein Standardwerk handelt, das für Jahrzehnte Maßstäbe setzen wird. Das Werk ist ein unverzichtbares Arbeitsinstrument nicht

nur des Philosophen, sondern ebenso des Literatur- und Wissenschaftshistorikers und nicht zuletzt auch des Theologen. Werner Schüßler, Trier

MIETH, Dietmar (Hrsg.): *Moraltheologie im Abseits? Antwort auf die Enzyklika „Veritatis Splendor“*. *Quaestiones Disputatae*, 153. Freiburg: Herder Verlag 1994, 315 Seiten, Paperback, 48,- DM.

Nach einem Vorwort des Herausgebers äußern sich 16 Autoren entweder zur Enzyklika überhaupt oder zu einzelnen Aspekten. Es sind, um es gleich vorweg zu sagen, sehr unterschiedlich gehaltene Beiträge, die längst nicht alle den gleichen Gehalt an Ablehnung erkennen lassen, wie man es nach dem Lesen des Vorworts und des ersten Beitrags vermuten könnte. Nicht wenige der Autoren äußern sich deutlich zurückhaltender. Einer der Beiträge hat eher den Charakter eines Kommentars (B. Fraling); ein anderer bringt fast ohne Bezug zur Enzyklika lediglich einige eigene Vorstellungen (J.-P. Wils). Hin und wieder wird selbst die Besorgtheit der Enzyklika geteilt und werden Bedenken angesichts der heutigen moralischen Situation nicht für unbegründet gehalten (so etwa bei K. Demmer oder A. Auer).

Vorherrschend ist freilich schon der Unterton einer kritischen Distanzierung, in manchen Beiträgen darüber hinaus gemischt mit dem unverkennbaren Versuch der Selbstbestätigung, in deren Rahmen mitunter selbst mit *moralischen* Wertungen nicht gespart wird: „Mir scheint jedenfalls, daß die Mißverständnisse der Enzyklika nicht ganz schuldlos zustande gekommen sind“ (S. 18). – „Man erkennt an solchen Formulierungen, wie polemisch die Autoren der Enzyklika mit gutwilligen Moraltheologen umgehen“ (S. 17). Daß die Enzyklika bei den von ihr kritisierten Positionen keine Namen nennt, ist für einen der Autoren „eigentlich nicht Fairneß, sondern eher ein gemeiner Streich“ (S. 54; vgl. jedoch im selben Band S. 298 die ganz andere Einschätzung dieses Tatbestandes durch A. Auer).

Insgesamt dürfte sich die Wirkung der im übrigen wenig selbstkritischen *Quaestio* in Grenzen halten. War die Enzyklika schon stellenweise schwer zu verstehen, sind es manche der Beiträge hier noch deutlich mehr. Oder wer begreift schon auf Anhieb Sätze wie die folgenden: „Offensichtlich hat die Neuzeit nicht sosehr den Gedanken der irreduziblen Individualität und Singularität der Person lizenziert, als vielmehr ihre Reduktion auf präsentische Bewußtseinszustände“ (S. 237). – „Weil... Konditionierungen integraler Bestandteil konkreter Normen sind – in bezug auf den Tatbestand, die Umstände, das handelnde Subjekt, die Interaktion usw. – kann ein nicht-konditionierter ‚Kern‘ einer konkreten Norm nicht formuliert werden...“ (S. 12). – Gewiß kann man es nicht immer ganz einfach sagen und darf beim Leser auch auf eine gewisse Bereitschaft zur Anstrengung setzen. Aber eine solche Art des Sprechens ist nicht gerade besonders kommunikativ, sondern schafft eher ebenfalls eine Art Ghetto oder manövriert in eine gewisses Abseits.

Ein Schönheitsfehler – der wohl auf die Schnelligkeit, mit der publiziert werden sollte, zurückgeht – ist, daß der fast dreißigseitige Beitrag von B. M. Duffé (S. 144–172) unübersetzt geboten wird (mit einer lediglich vierseitigen Zusammenfassung in deutsch (S. 173–176)). – Druckfehler sind selten und leicht als solche auszumachen. Genannt sei lediglich eine Ungenauigkeit im Lateinischen: Statt „*proprius*“ müßte es heißen „*proprios*“ (S. 227).

„Moraltheologie im Abseits?“ – „Die Moraltheologie“ schlechthin ist es sicher nicht. Aber ob manche in der Kirche es nicht bei manchen Vertretern des Faches durchaus so sehen und das Frage- in ein Ausrufezeichen verwandeln möchten? Es ist zu vermuten, daß die Lektüre des Buches sie darin nicht sonderlich wird umstimmen können. Dem so oft erwünschten und gewiß auch wünschenswerten Dialog zwischen Lehramt und Theologen dienen Schriften dieser Art nach dem Empfinden des Rezensenten wenig. Helmut Weber, Trier



20/21

N 21 935 F

TRIERER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

Herausgegeben von der Theologischen
Fakultät Trier in Verbindung mit dem
Katholisch-Theologischen Fachbereich
der Universität Mainz

Heft 4

Oktober, November, Dezember 1995
104. Jahrgang Pastor bonus
ISSN 0041-2945

Heinz Feilzer, Trier
Leben in der Kirche: Erinnerungen, Wandlungen,
Hoffnungen

Andreas Wollbold, Trier
Sakrament des Anfangs – Eine Zwischenbilanz zur Taufpastoral

Harald G. Buchinger, Wien
Die älteste erhaltene christliche Psalmenhomilie – Der Psalter bei Hippolyt von Rom

Sebastian Greiner, Köln
Christentum und Musik

Ludwig Hagemann, Mannheim
Zur Diskussion um eine Theologie der Religionen – Hinführungen, Entwürfe, Konzepte

Besprechung – Neue theologische Literatur

Paulinus-Verlag Trier

INHALT

AUFSÄTZE

Heinz Feilzer: Leben in der Kirche: Erinnerungen, Wandlungen, Hoffnungen	241
Andreas Wollbold: Sakrament des Anfangs. Eine Zwischenbilanz zur Taufpastoral	256
Harald G. Buchinger: Die älteste erhaltene christliche Psalmenhomilie – Zu Verwendung und Verständnis des Psalters bei Hippolyt (Zweiter Teil)	272
Sebastian Greiner: Christentum und Musik	299

KLEINERER BEITRAG

Ludwig Hagemann: Zur Diskussion um eine „Theologie der Religionen“ – Hinführungen, Entwürfe, Konzepte	317
---	-----

BESPRECHUNG	320
-------------	-----

NEUE THEOLOGISCHE LITERATUR	321
-----------------------------	-----

Anschriften der Mitarbeiter:

Prof. Dr. Heinz Feilzer, Fritz-von-Wille-Straße 3, D-54296 Trier

Dr. Andreas Wollbold, Hauptstraße 74, D-54518 Arenrath

Ass. Harald G. Buchinger, Freyung 6, A-1010 Wien

Dr. Sebastian Greiner, Sürther Straße 107, D-50996 Köln

Prof. Dr. Ludwig Hagemann, Universität Mannheim, D-68131 Mannheim

Schriftleitung: Prof. Dr. Ernst Haag, Sickingenstraße 35, D-54296 Trier

Beirat der Schriftleitung: Prof. Dr. Heinz Feilzer, Prof. Dr. Klaus Kremer, Prof. DDr. Ekkart Sauser, Prof. DDr. Reinhold Weier.

Anschrift der Schriftleitung: Sickingenstraße 35, D-54296 Trier

Verlag, Vertrieb und Anzeigen: Paulinus-Verlag der Paulinus-Druckerei GmbH, Postfach 30 40, D-54220 Trier, Telefon (06 51) 97 99-1 62, Telefax (06 51) 97 99-1 65

Beilagenhinweis: Dieser Ausgabe liegt ein Prospekt des Herder Verlags bei.

Druck: Paulinus-Druckerei GmbH, Trier

Erscheinungsweise und Preise: Quartalsweise am 15. 2., 15. 5., 15. 8., 15. 11. Jahresabonnement 64,80 DM, Einzelheft 17,80 DM. Studentenabonnement bei Vorlage einer Bescheinigung 43,- DM. Preise einschl. Mehrwertsteuer, zuzüglich Versandkosten. Der Eintritt in ein Abonnement ist mit jedem Heft möglich. Abbestellungen können nur schriftlich an den Verlag zum Jahresende, bis spätestens zum 30. November vorgenommen werden.

Urheberrechtlicher Hinweis

Die in der Zeitschrift veröffentlichten Beiträge sind urheberrechtlich geschützt. Alle Rechte, insbesondere die der Übersetzung in fremde Sprachen, vorbehalten. Kein Teil dieser Zeitschrift darf ohne schriftliche Genehmigung des Verlages in irgendeiner Form – durch Fotokopie, Mikrofilm oder andere Verfahren – reproduziert oder in eine von Maschinen, insbesondere von Datenverarbeitungsanlagen, verwendbare Sprache übertragen werden.

Wiedergabe durch Vortrag, Funk- und Fernsehsendung, im Magnettonverfahren oder ähnlichem Wege bleiben vorbehalten.

Fotokopien für den persönlichen und sonstigen eigenen Gebrauch dürfen nur von einzelnen Beiträgen oder Teilen daraus als Einzelkopien hergestellt werden. Jede im Bereich eines gewerblichen Unternehmens hergestellte und benützte Kopie dient gewerblichen Zwecken gem. § 54 (2) UrhG und verpflichtet zur Gebührenzahlung an die VG WORT, Abteilung Wissenschaft, Goethestraße 49, 80336 München 2, von der die einzelnen Zahlungsmodalitäten zu erfragen sind.

Leben in der Kirche: Erinnerungen – Wandlungen – Hoffnungen*

Alfons Thome zum 80. Geburtstag

„Das Leben gleicht einem Buch, lesen wir es mit Bedacht und Freude und lassen wir kein Kapitel aus. Der Weise folgt dieser Maxime, weil er begreift, daß er es nur einmal lesen kann.“
(Jean Paul)

Ein Kapitel aus dem Buche des Lebens soll bei den folgenden biographisch bezogenen Ausführungen im Vordergrund stehen: „Leben in der Kirche“ – und dies unter einem dreifachen Aspekt: Erinnerungen, Wandlungen, Hoffnungen.

I. Erinnerungen

In Jerusalem gibt es einen bedeutsamen Ort: Yad Vashem. Dort wird bleibend des Holocaust gedacht. An jedem Vormittag wird in einer spärlich erleuchteten Halle ein schlichter Gedenkgottesdienst gehalten; es brennt dort eine ewige Flamme und man liest eine bemerkenswerte Inschrift, die auf Martin Buber zurückgeht: „Das Geheimnis der Erlösung ist die Erinnerung.“ Die eindringliche Botschaft, die von dieser Stätte ausgeht, heißt: vergiß nicht und verdränge nicht, vertrau vielmehr der heilenden und gestaltenden Kraft der Erinnerung. Dieser Ort mahnt und ermutigt Menschen dazu, auch in die eigene Geschichte wie in eine Halle des Gedenkens einzukehren, auf Spurensuche zu gehen, um sich seiner Lebens- und Kirchenquellen zu vergewissern.

1. Erinnerungen an die Quellen

„Wenn du heute Wasser trinkst, dann erinnere dich der Quelle.“ So heißt es in einer alten chinesischen Spruchweisheit. Sich der Quellen erinnern, das heißt für viele unserer Generationen, soweit ihre Herkunft ins ländliche Milieu verweist, ähnliche und intensive Kindheitserfahrungen gemacht zu haben¹. Es gab dort viele beschützende Räume und Zeiten, die angefüllt

* Bei den folgenden Ausführungen handelt es sich um den leicht gekürzten Text der öffentlichen Abschiedsvorlesung (28. 6. 1995) des Verfassers anlässlich seiner Emeritierung. Daraus ergibt sich der biographische Bezug, der auch bei der Drucklegung beibehalten wurde.

¹ Vgl. H. FEILZER, Weitergabe des Glaubens an die nächste Generation. Auf dem Weg zu einer erneuerten Pastoral, in: Trierer Forum 3/1986, 26–32, hier 26 f.

waren von Zeichen und Bildern, die in wohlthuender Weise Beheimatung gewährten. Es wurde viel gesegnet: der Brotlaib, ehe er angeschnitten wurde, genauso wie die Kinder, die am Morgen das Haus verließen. Es wurde auch viel gebetet, nicht nur am Morgen und Abend, sondern auch tagsüber, es ruhte beispielsweise die Arbeit, wenn die Glocke zum Angelus läutete. Diese und andere religiöse Gesten durchwirkten den Alltag: das Gewöhnliche und das Außergewöhnliche, die Freude und das Leid hatten ihr Gebet, ihren Segen, ihre Kerze, ihren Heiligen. Diese Lebens- und Glaubenswelt war Ausfluß einer selbstverständlichen und kaum hinterfragten christlichen Wert- und Symbolwelt und wurde umschlossen von einer traditionsgebundenen und homogenen Kirchengestalt in volksskirchlichem Gewand. Diese wiederum war möglich, weil es bis in die Nachkriegszeit hinein hauptsächlich in der ländlichen Region „subkulturelle Reservate“ gab, die von der Moderne noch nicht eingeholt waren.

Der bekannte Religionssoziologe Karl Gabriel spricht in diesem Zusammenhang vom Typus einer „versäulten Gesellschaft“ oder der Gesellschaft „eingeschränkter Modernität“². Die darin eingebettete Lebens- und Kirchenkultur, die sich in der Erinnerung vieler unserer Generation mit zunehmendem Alter mitunter auch etwas verklärt, hat tiefe Spuren und Prägungen in unserem Leben hinterlassen. Persönlich kann ich sagen: Ich habe viele gute Erinnerungen an das Kirchenmilieu meiner Herkunft, an den „lieben Gott“ und den Himmel meiner Kindheit. Es muß aus heutiger Sicht aber auch gesagt werden, daß dieser geschlossene Lebenszusammenhang seinen Preis hatte, der darin bestand, daß er von viel Strenge begleitet war, manche unnötigen Ängste erzeugte, Menschen viele Entbehrungen abverlangte und ihre Bewegungs- und Freiheitsräume drastisch einengte. Die Lebensorte und -gestalten, die Lebensregeln und Glaubensinhalte waren gesellschaftlich und kirchlich zugewiesen und weitgehend verordnet. Es eröffneten sich kaum Möglichkeiten alternativer Lebensgestaltung.

2. Das entscheidende Stichwort

Es gibt das bedenkenswerte Wort: „Man muß im Leben darauf achten, wann für einen das Stichwort fällt“ (S. Kierkegaard). Für viele unserer

² Vgl. K. GABRIEL, Lebenswelten unter den Bedingungen entfalteter Modernität. Soziologische Anmerkungen zur gesellschaftlichen Situation von christlichem Glauben und Kirche, in: Pastoraltheologische Informationen (PThI) 8 (1988), 93–106, hier: 96; DERS., Christentum zwischen Tradition und Postmoderne, Freiburg 1992; H. FEILZER, Gesellschaftliche Veränderungen als Anfrage an unsere Seelsorgekonzepte, in: TThZ 101 (1992), 241–261.

Generation steht das entscheidende Stichwort ihres Lebens in enger Verbindung mit dem Katastrophenereignis unseres Jahrhunderts, dem Zweiten Weltkrieg und den schicksalsschweren Jahren danach. Wir gehörten zu den Jahrgängen, die im wahrsten Sinne des Wortes um ihre Jugend betrogen wurden. Fast noch Kinder, mußten wir mit 15 Jahren in den Krieg.

Nach dramatischer Flucht gegen Ende des Krieges und gelungener Heimkehr ist nach Monaten tiefer Verwirrung und Trauer das entscheidende Stichwort meiner frühen Jahre herangereift. Bei der Überreichung meiner Festschrift (18. 1. 1993) habe ich es etwa so formuliert: Nachdem ich in allzu jungen Jahren durch die „Hölle“ des Krieges gehen mußte, wurde in mir die Sehnsucht groß, wenigstens einen Streifen Himmel auf die Erde zu bringen – und dies im priesterlichen Dienst der Kirche. Dies wurde nicht nur zu einer wichtigen Weichenstellung, sondern auch zu einer grundlegenden Lebensorientierung. Sie ist in ihrem Kern geblieben, wenngleich sie im Auf und Ab der Jahre verschiedenartige Ausformungen erfahren hat.

3. Ein bedeutender Aufbruch

Eine entscheidende Ausformung erhielt sie unter dem Eindruck des herausragenden Ereignisses der Kirche, dem Zweiten Vatikanischen Konzil. Die Kirche ist so uralt und so jung wie ein scheinbar vertrockneter Ölbaum, der doch immer wieder neue Zweige treibt. Als Jugendseelsorger in unserem Bistum konnte ich während der 60er Jahre dieses Aufblühen, diesen Aufbruch der Kirche in engem Kontakt mit jungen Menschen erleben und partiell auch umsetzen. Es war das neue Kirchenbild unter dem Motiv des wandernden Gottesvolkes, das gerade auch von jungen Leuten verstanden wurde, weil es ihren Sehnsüchten und Erwartungen von geschwisterlicher Weggenossenschaft zutiefst entsprach³. Unter den zahlreichen Anstößen dieses Lebens- und Kirchenprozesses wurde die neu proklamierte Offenheit gegenüber der Welt zu einem wichtigen Ereignis, die in den Texten der Pastoralkonstitution „Kirche in der Welt von heute“ gleichsam ihre Kanonisierung erfuhr. Wurde diese Zeit eines euphorischen Aufbruchs auch bald von einer Phase der Ernüchterung eingeholt, so hat sich das damals entworfene und teilweise auch erfahrene Kirchenbild tief in die Erlebniswelt vieler eingesenkt. Auch mir ging es als Hoffnungsbild nicht mehr verloren.

³ Vgl. H. FEILZER, Jugend – Kirche – Welt nach dem Konzil, in: Kat Bl 109 (1984), 186–190.

Dieser erste Teil unter dem Schlüsselwort „Erinnerungen“ soll mit folgenden Gedanken zusammengefaßt werden: Ein bekannter Lehrer der Spiritualität nennt die Erinnerung eine „geistliche Kraft“⁴, und der Kirchenvater Augustinus erfuhr das „Gedächtnis“ in seinem Leben als den in der Seele verborgenen Ort der Gottesbegegnung⁵. Beide Deutungen weisen in ihrer Art darauf hin, daß wir uns mit Hilfe von Erinnerungen bedeutsamer Lebens-, Heilungs- und Gestaltungskräfte vergewissern können. Erinnerungen beziehen sich zwar auf Vergangenes, können aber auch eine formende und gestaltende Dynamik nach vorne freisetzen. Insofern gilt die Feststellung: Unsere Hoffnungen gründen auf Erinnerungen, oder anders formuliert: unsere Zukunft gründet auch in unserer Vergangenheit. Im Lebensraum der Kirche kann das in besonderer Weise erfahren werden. Sie ist einerseits Erinnerungsgemeinschaft⁶, weil sie ihre Wurzeln in den geschichtlichen Großtaten Gottes hat, deren sie sich in der „Memoria“ bleibend vergewissern muß, zugleich aber ist sie Hoffnungsgemeinschaft, weil sie den großen Verheißungen Gottes entgegengeht. In diesem Spannungsbogen von Erinnerungen und Hoffnungen hinein verwoben bleiben die Übergänge, die Wandlungen, und diese waren während der bisherigen Lebenszeit vielfältig und tief. Damit aber sind wir bei unserem zweiten Schlüsselwort angelangt.

II. Wandlungen

1. Die Schubkraft der Moderne

Wenn ich heute an die Stätten und in die Lebensräume meiner Kindheit zurückkehre, muß ich feststellen, daß sich vieles verändert hat. Es gibt dort durchaus noch Sinn für Traditionen, aber die ganzheitliche Lebenswelt von damals ist weitgehend verlorengegangen. Das, was einst zusammengehörte und durch übergreifende religiöse Gesten und Symbolgestalten miteinander verbunden war, ist auseinandergebrochen und steht nun weitgehend unverbunden nebeneinander. Es sind besonders die Sozial und Religionswissenschaften, die uns Verstehenshilfen für dieses Phänomen eines beschleunigten und umfassenden Wandels bereitstellen. Der schon genannte Karl Gabriel stellt fest, daß es etwa seit Mitte der 60er Jahre einen weit ausholenden Modernisierungsschub gibt. Er kennzeichnet ihn in seinem Verlauf als Weg von der „eingeschränkten“ hin zur „entfalteten“

⁴ Vgl. H. J. M. NOUWEN, Von der geistlichen Kraft der Erinnerung, Freiburg 1984.

⁵ Vgl. R. KÖRNER, Gedächtnis, in: Praktisches Lexikon der Spiritualität (CH. SCHÜTZ, Hg.), Freiburg 1992, 454–458.

⁶ Vgl. J. B. METZ, Kirche in der Gotteskrise, in: DERS. u. a. (Hg.), Sind die Kirchen am Ende?, Regensburg 1995, 158–174, hier: 164 ff.

Moderne⁷. Das will sagen, daß nunmehr auch die über lange Zeit nicht berührten gesellschaftlichen und kirchlichen Reservate voll von der Modernität eingeholt wurden.

Sein amerikanischer Kollege Peter L. Berger macht darauf aufmerksam, daß Modernität durchgehend in enger Verbindung mit Pluralität einhergeht und beide in ihrem Zusammenspiel gerade auch für die Entwicklung von Lebens- und Glaubensgeschichten gravierende Auswirkungen haben, und dies aufgrund der radikalen Auflösung traditioneller „Selbstverständlichkeiten“⁸. Was in den Jahren der eigenen Kindheit noch selbstverständlich war, etwa all die religiös durchwobenen Alltagsvollzüge, wie sie eingangs genannt wurden, wird nunmehr durch das Eindringen von einer ganzen Flut neuer und alternativer Lebensmöglichkeiten nachhaltig relativiert und in Frage gestellt. Insofern kann man sagen: Dasein unter den Bedingungen des modernen Pluralismus erweist sich als Wandel von einem Leben, das weitgehend vom Schicksal bestimmt war, zu einem Leben, das nunmehr persönliche Optionen erfordert. Lebensorte, Lebensdeutungen und Lebensstile werden dem Menschen nicht mehr vorgefertigt und gleichsam schicksalhaft zugewiesen, sondern der einzelne ist gefordert und ermächtigt, in der Fülle der Angebote eigenständige Entscheidungen zu treffen und seine Lebenswelten nach eigener Wahl zu gestalten. P. L. Berger hat in diesem Zusammenhang das von uns Kirchenleuten oft mißverständene Wort vom „häretischen Imperativ“⁹ geprägt und meint damit den Zwang zu ständiger neuer Wahl, unter den Menschen heute fortlaufend geraten, und damit verbunden auch einen Zwang zu individuell verantworteter Lebensführung. Der neuzeitliche Individualismus ist aus dieser Sicht mehr als nur eine zufällige Modeerscheinung, er hat geradezu „zwingende“ Gründe in einer gewandelten Gesellschaft.

Aus all dem wird verständlich, daß Leben unter dem Anspruch neuzeitlicher Pluralität auf der einen Seite eine eigentümliche Faszination ausüben kann, weil sich neue Spielräume der Freiheit, der Phantasie und der Lebensgestaltung eröffnen. Andererseits gilt aber auch, daß unkalkulierbare Risiken, Unsicherheiten, Überforderungen, Relativierungen und Ungerechtigkeiten daraus erwachsen können. Wir bewegen uns insofern alle wie auf einem Schwebebalken zwischen äußerst riskanten Ambivalen-

⁷ Vgl. K. GABRIEL (s. Anm. 2) 1988, 97.

⁸ Vgl. P. L. BERGER, *Der Zwang zur Häresie. Religion in der pluralistischen Gesellschaft*, Frankfurt 1980; DERS., *Sehnsucht nach dem Sinn in einer Zeit der Leichgläubigkeit*, Frankfurt 1994 (1); DERS., *Pluralistische Angebote: Kirche auf dem Markt?*, in: Synode der EKD, *Leben im Angebot. Das Angebot des Lebens. Protestantische Orientierung in der modernen Welt*, Gütersloh 1994 (2), 33–48.

⁹ Vgl. P. L. BERGER (s. Anm. 8) 1994 (2), 40.

zen¹⁰. Gerade aus dieser gegensätzlichen Spannung erwächst das, was wir heute als postmodernes Lebensgefühl bezeichnen.

Im Blick auf die Kirche bedeutet das, daß sie mit den gewandelten Lebenszusammenhängen unter den Vorzeichen neuzeitlicher Pluralität nicht nur von außen her in Berührung kommt, sondern daß dieses längstens zu einem Schlüsselproblem in ihren eigenen Reihen geworden ist. Sie tut sich im Umgang damit noch unendlich schwer, weil ja auch viele ihrer traditionellen „Selbstverständlichkeiten“ tangiert und zutiefst erschüttert wurden. Insofern ist es verständlich, daß die Einschätzungen und Reaktionen gegenüber modernen und pluralen Entwicklungen innerhalb der Kirche sehr unterschiedlich und gegensätzlich ausfallen, und daß mancher Streit, viele gegenseitige Verdächtigungen und Blockierungen und daher auch viele Leiden an und in ihr genau darin ihre Ursache haben.

„Leben in der Kirche“ hat sich unter den Vorzeichen dieses grundlegenden Wandlungsprozesses einschneidend verändert, das gehört zu den Elementarerfahrungen unserer Generation. Und es ist daher auch nur folgerichtig, daß die immer neue Auseinandersetzung mit dieser Problematik das Bemühen von praktischen Theologen in all den Jahren grundlegend mitbestimmt hat. Das erwies sich vor dem Hintergrund der eigenen Sozialisation oft als eine mühsame Suchbewegung und als Balanceakt von großer Brisanz. Bei diesen Bemühungen ging es zunächst darum, eine eigene kritische und theologisch verantwortbare Grundposition zu finden. Für mich kann ich sagen, daß ich stets bemüht war, zwischen den extremen Polen einer opportunistischen Anpassung auf der einen und einer fundamentalistischen Verweigerung auf der anderen Seite die Haltung offenen und kritischen Sich-Einlassens und ehrlicher Vermittlung zwischen Kirche und Moderne anzustreben. Mir war als Mann der Kirche und Anwalt ihrer Pastoral daran gelegen, Zeitgenosse zu bleiben.

Dabei war es hilfreich, daß ich stets auf gute Kirchenerfahrungen zurückgreifen konnte. Bei diesem Vorgang ist mir die Wiederentdeckung einer biblischen Grundorientierung besonders wichtig geworden, die Neu-Entdeckung der Reich-Gottes-Botschaft der Evangelien. Und es soll bereits im Vorhinein gesagt werden, daß im Austausch zwischen Moderne und Reich-Gottes-Botschaft mein Kirchenbild eine weitere Ausformung gefunden hat.

¹⁰ Vgl. U. BECK, Risikogesellschaft, Frankfurt 1986.

2. Kirche und Moderne im Horizont des Reiches Gottes

„Euch aber muß es zuerst um das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit gehen; dann wird euch alles andere dazugegeben“ (Mt 1, 15)¹¹. In diesem Auftrag spiegelt sich das zentrale Anliegen der Verkündigung und des Wirkens Jesu. Das Reich Gottes, das ist die der Kirche vorgegebene und verbindliche Wirklichkeit, an der sie nach dem Willen ihres Herrn Maß nehmen muß, daß ist zugleich die entscheidende Größe, welche sie in unsere plurale und orientierungsbedürftige Gesellschaft evangelisierend einzubringen hat. Nehmen wir das ernst, dann hat dies eine bedeutende Horizontverschiebung zur Folge, nämlich weg von einer einseitigen oder gar ängstlichen Fixierung auf die herkömmliche Kirchengestalt, hin auf die entgrenzende und befreiende „Reich-Gottes-Vision“ Jesus und damit auf ein verändertes, aber zugleich auch geläutertes Kirchenverständnis. Unter diesem Anspruch gilt nunmehr: Das Zentrum der Kirchwerdung ist nicht primär die Kirche selbst, sondern der Aufbau des Reiches Gottes in der Welt. Dazu ist die Kirche berufen und darin, so meine ich, ist sie auch unersetzbar, und sie findet um so mehr zu ihrer Identität, je mehr sie ihre eigenen institutionellen und personellen Ressourcen zugunsten des Reiches Gottes in Geschichte und Gesellschaft einsetzt. Im Schutze einer solchen Perspektive kann sie gelassener mit sich selbst und den vielfältigen Wandlungen umgehen und in ihnen die Absichten Gottes authentischer erkennen, um entsprechend auch kompetenter handeln zu können¹².

Die angemahnte Gelassenheit bei diesem Vorgang hat ihren tiefsten Grund in der Reich-Gottes-Botschaft selbst, denn sie geht ja davon aus, daß von Anfang an Gott im Werk seiner Schöpfung präsent ist, und daß er in alle Zukunft hinein unbeirrbar treu zu seiner Schöpfung steht (vgl. Dtn 32, 4). Von daher hat sich bei mir mitten in der unübersichtlichen Wandlungsvielfalt eine Grundannahme immer mehr verinnerlicht, die nicht leicht ins Wort zu bringen ist, die ich aber folgendermaßen formulieren möchte: „Weil auch unsere geschichtliche Stunde Zeit Gottes ist, ist sie trotz allem Zeit seiner zuvorkommenden Gnade.“ Diese Grundannahme ist inspiriert von der Theologie Karl Rahners. Er macht eindringlich darauf aufmerksam, daß die Geschichte der Menschen (auch unsere gegenwärtige) in allem Wandel und bei aller Bedrohung durch das Böse vom Gnadenwerben und siegreichen Heilswillen Gottes umfängen

¹¹ Vgl. „Suchet zuerst das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit ...“ Ein Arbeitsinstrument für pastorales Handeln im Bistum Basel, PASTORALAMT DES BISTUMS BASEL (Hg.), Solothurn 1993.

¹² Vgl. O. FUCHS, Das Kirchliche Amt, in: DERS. u. a. (Hg.), Der pastorale Notstand. Notwendige Reformen für eine zukunftsfähige Kirche, Düsseldorf 1992, 67–96, hier: 69 f.

bleibt. Die Keimkraft des Reiches Gottes wird sich in der Welt und erst recht in seiner Kirche nicht mehr verlieren, zu tief ist sie durch Jesus Christus und sein Heilswerk eingepflanzt worden.

Und etwas anderes und ganz wichtiges bleibt für mich damit verbunden, daß in der Reich-Gottes-Vision nicht nur ein geläutertes Kirchenbild, sondern auch ein gewandeltes Gottesbild aufgehoben ist. Kürzlich ist ein inzwischen viel diskutiertes Buch mit dem Titel „Abschied vom allmächtigen Gott“¹³ erschienen. Für mich kann ich sagen, ich brauche mich nicht vom allmächtigen Gott meiner frühen Jahre zu verabschieden, aber es ist nunmehr aufgrund vieler, mitunter auch leidvoller Erfahrungen etwas wichtiges hinzugekommen, nämlich seine „Ohnmacht“¹⁴. Ohnmacht, das will in diesem Zusammenhang sagen, daß es zur Art Gottes gehört, sich in der Geschichte nicht mit Gewalt durchzusetzen; er kann, nicht zuletzt der Freiheit der Menschen wegen, auf seine Macht verzichten. Darauf hat er uns im Verhalten und Schicksal Jesu bleibend verwiesen. Darin wird deutlich, daß man Gott vor dem Hintergrund einer pluralistischen und ambivalenten Welt nicht mehr eindimensional denken und verinnerlichen kann, sondern nur noch mehrdimensional und in scheinbar gegensätzlicher und zugleich schöpferischer Spannung. Das Geheimnis seiner „Allmacht“ steht in spannungsreicher Beziehung zu seiner gewaltlosen Liebe und Treue, die den Weg des Menschen bis zum Äußersten mitgeht.

Tiefgehende Wandlungen zu erleben und damit umgehen zu lernen und die richtigen Optionen zu treffen, das gehört zu den großen Herausforderungen unserer Generation und zur Herausforderung von Theologie und Kirche in dieser Zeit. Dieser Teil soll folgendermaßen zusammengefaßt werden: „Wer retten will, muß wagen, wer bewahren will, der muß verändern, in vertiefter Erinnerung an die ‚traditio‘, die der Kirche beim Gang durch die Geschichte anvertraut ist“ (J. B. Metz). Damit ist nochmals eine Rückbindung zum ersten Teil gegeben und zugleich der Übergang zum dritten Teil bereits angezeigt, der nunmehr in einigen ausgewählten Konturen entfaltet werden soll.

III. Hoffnungen

Hoffnung ist nach den Überzeugungen von Ernst Bloch eine Grundkraft des gefährdeten Menschen, die Sehnsucht und Träume nach besserem

¹³ Vgl. G. SCHIWY, Abschied vom allmächtigen Gott, München 1995.

¹⁴ Vgl. H. ZÄHRNT, Mutmaßungen über Gott. Die theologische Summe meines Lebens, München 1994, 109 f; F. KAMPHAUS, Priester aus Passion, Freiburg 1993, 74 ff.

Leben nicht aus dem Gedächtnis zu verlieren¹⁵. Unsere Schlüsselfrage bei diesem dritten Teil lautet daher: Welche Hoffnungen sind es, die sich im Wechselspiel von moderner Gesellschaft und Reich-Gottes-Botschaft vor dem Hintergrund der eigenen Biographie eröffnen? Welche besonderen Zeichen der Zeit werden dabei für ein Leben und Handeln in der Kirche sichtbar? Beim Versuch einer vorläufigen Beantwortung dieser Fragen möchte ich einige, eben aus meiner Option erwachsene Akzente setzen.

1. Die Wiederentdeckung der Tiefendimension

Es hatte lange den Anschein, daß die moderne Gesellschaft Religion überholt und überflüssig macht. Für die religionssoziologische Forschung galt es quasi als ausgemachte Sache: je moderner und pluraler die Gesellschaft, desto säkularisierter ist sie. Seit Jahren erfahren wir nunmehr etwas sehr Überraschendes: es häufen sich die Befunde und Stimmen, die besagen, daß der „Säkularismus“ in dieser Form an Selbsterschöpfung leidet und in seinem Niedergang zugleich den Keim zu neuer Religiosität in sich trägt¹⁶. Während das Gerücht vom „Tod Gottes“ und vom „Sterben der Kirchen“ noch weiter verbreitet wird, bricht gleichzeitig neue Sehnsucht nach Gotteserfahrung auf. Es ereignet sich das, was Theodor W. Adorno bereits vor Jahren als „Zweite Religiosität“ und als Wiedergeburt der „Mythologie“ angekündigt hat.

Es scheint so, daß viele Menschen, die sich durch die Moderne überfordert, ausgesetzt und entfremdet fühlen, auf der Suche nach neuer religiöser Beheimatung sind und eine Sehnsucht verspüren, in einem verlässlichen und bergenden Geheimnis daheim zu sein. Diese Sehnsucht zeigt also betont mystische Züge; denn das bedeutet ja Mystik von ihrem Ursprung her: sich im Geheimnis beheimaten (P. M. Zulehner). Mystik verweist uns also in die Tiefe, in die Mitte unserer Existenz, auf den tragenden und bergenden Grund unseres Lebens.

Es ist nun auffallend, daß dieser Vorgang einer neuen Suche nach Religiosität sich nicht in erster Linie im Binnenbereich der großen Kirchen vollzieht. Bischof Walter Kasper spricht in diesem Zusammenhang von einem bedenklichen spirituellen Vakuum in unseren christlichen Lebenswelten¹⁷. Neue Religiosität stellt daher für die Kirchen ein nicht zu übersehendes Signal dafür dar, daß Religion in einer pluralistischen Welt

¹⁵ Vgl. E. BLOCH, *Das Prinzip Hoffnung*, Frankfurt 1968.

¹⁶ Vgl. E. BISER, *Glaubensprognose. Orientierung in postsäkularistischer Zeit*, Graz-Wien-Köln 1991.

¹⁷ Vgl. W. KASPER, *Zur Situation der katholischen Theologie in der Bundesrepublik Deutschland*, in: F. WETTER (Hg.), *Kirche in Europa*, Düsseldorf 1989, 65–75, hier: 70.

insgesamt eine neue Akzentuierung erfahren muß. Sie muß in den Tiefenschichten der Person verwurzelt sein, oder sie wird künftig nicht mehr sein. Für das Handeln der Kirche ergibt sich daraus, daß nur eine erfahrungsbezogene Seelsorge im Menschen Tiefenschichten anrühren und Glauben in der Mitte der Person einpflanzen kann. Es ist von daher als ein großes Hoffnungszeichen anzusehen, daß an vielen Impulsstellen innerhalb der Kirchen neue Ansätze und Versuche einer „mystagogischen Seelsorge“ aufbrechen¹⁸. Dies läßt sich von ganzen Gemeinschaften sagen und läßt sich auch bei einer zunehmenden Zahl von Seelsorgern feststellen. Sie sind bewußt um die Erschließung von entsprechenden Erfahrungsräumen bemüht und versuchen auch Liturgie und Sakramentenseelsorge in diese Richtung zu vertiefen. Meditation, Spiritualität, geistliche Musik, neue Formen der Bibelarbeit, zeitsensible Literatur und Kunst und andere Elemente spielen dabei eine Rolle. Nicht umsonst wird daher für viele in der Seelsorge „mystagogische Begleitung“ zum Leitbild ihres pastoralen Tuns. Es bleibt zu wünschen, daß sich auch die Theologie (und nicht nur in ihrem praktischen Zweig) noch intensiver kritisch und begleitend in diesen zwar noch schüchternen, aber verheißungsvollen Aufbruch hineinbegibt. Damit kann auch der Gefahr vorgebeugt werden, daß diese Entwicklungen sich der rationalen Auseinandersetzung entziehen. K. Barth hat dafür bereits die Richtung angedeutet, wenn er Theologie auslegt als „das rationale Bemühen um ein Geheimnis, um es dann wieder als Geheimnis zu erkennen“. Zusammenfassend läßt sich zu diesem ersten Akzent sagen: in der Hinwendung zur Tiefe und zu mystagogischer Seelsorge bricht eine neue Dimension hoffnungsvoller Reich-Gottes-Praxis auf.

2. „Die Rückkehr . . . in die Diakonie“ (A. Delp)

Die plurale Welt erweist sich als äußerst ambivalent, so wurde bereits festgestellt. Sie hat ihre Segnungen, aber sie produziert auch ihre Opfer, und deren gibt es viele: Erfolglose, Arbeitslose, sozial Benachteiligte, psychisch Beschädigte, Fremde u. a. gehören dazu. Nicht umsonst sind all diese von christlich-sozialer Seite unter dem Sammelbegriff „Neue Armut“ oder auch „Vierte Welt“ zusammengefaßt worden. Es sind diejenigen, die dem Druck der modernen Gesellschaft nicht gewachsen sind und an ihre Ränder geraten. Im Blick auf sie berichtet uns das Markusevangelium von einer bedeutsamen Heilsgeste Jesu.

Er sagt dem Mann mit der verdorrten Hand: „Komm stell dich in die Mitte“ (Mk 3, 1–6). Vom Rand in die Mitte nehmen, damit hat Jesus eine

¹⁸ Vgl. ST. KNOBLOCH/H. HASLINGER (Hg.), *Mystagogische Seelsorge. Eine lebensgeschichtlich orientierte Pastoral*, Mainz 1991.

bedeutsame Grundrichtung der Reich-Gottes-Praxis aufgewiesen. Von daher gehören die „Armen“ aller Art ins Zentrum und werden für die Kirche zum Testfall der Gegenwart Gottes in einer pluralistischen Welt. Das heißt konkret, zusammen mit den Armen muß der befreiende Dienst an und mit ihnen, die Diakonie, von ihrem angestammten Platz am Rand in die Mitte, ins Zentrum aufschließen, gleichrangig mit den anderen Grundvollzügen der Seelsorge. Wenn ich die Lage richtig einschätze, dann geschieht viel an verborgenen caritativen Diensten in Kirche und Gemeinde. Denken wir in diesem Zusammenhang auch an das große und vielseitige Engagement organisierter Caritas. Es muß aber festgestellt werden, daß caritative Dienste vielfach unverbunden und mit zu wenig gemeindlichem Profil neben der übrigen Seelsorge stehen und entwicklungsbedürftig sind. Insofern ist es ein Hoffnungszeichen, daß unter der Firmierung „Sozial-Pastoral“¹⁹ nicht nur eine neue Diskussion, sondern auch Bewegung in Gang gekommen ist. Sie versteht sich nicht nur sozial-caritativ, sondern auch sozial-politisch und muß dies auch, nämlich im Sinne einer eindeutigen Parteinahme für die Opfer in einer pluralen Welt. P. M. Zulehner hat das einmal treffend formuliert: er meint in diesem Zusammenhang, „daß Unpolitischsein immer eine hochpolitische Option für den Status quo ist“²⁰. Auch das in Vorbereitung befindliche ökumenische Schreiben „Zur sozialen Lage in der Bundesrepublik Deutschland“ ist als wichtiger Baustein in diesem Kontext zu sehen. Soziale Pastoral ist der Versuch einer Qualifizierung diakonischer Seelsorge in heutiger Gesellschaft, die der Befreiung des Menschen dienen will. Sie müßte auch von uns Theologen noch gezielter kritisch und konstruktiv begleitet werden. Vielleicht könnte sich aus einem projektorientierten Zusammenspiel von Theorie und Praxis so etwas wie eine „Befreiungstheologie“ für die westliche Welt entwickeln.

Mystagogische Pastoral auf der einen Seite und soziale Pastoral auf der anderen sind zwei in Spannung zueinander stehende, sich zugleich aber auch ergänzende und bereichernde Pole ein und derselben Reich-Gottes-Praxis in einer veränderten Welt. Einem anderen ebenso aktuellen und spannungsreichen Paar möchte ich mich noch zuwenden:

¹⁹ Vgl. Planung und Vision. Die Frage nach der Zukunft der Seelsorge. Pastoral-theologische Informationen (PThI) 14 (1994), Heft 1/2; darin besonders den Beitrag von R. ZERFASS: „Gefährten in der Bedrängnis, in der Hoffnung auf die Gottesherrschaft und in der Geduld in Jesus“ (Offb 1, 9), 119–145.

²⁰ Vgl. P. M. ZULEHNER, Die Pluralismusangst der Kirche. Plädoyer für Unipluralität, in: Stimmen der Zeit 112 (1987), 516–530, hier: 527.

3. Die „Freisetzung“ der Person und die „gefährdete“ Solidarität

Eine Elementarerfahrung, die zunehmend das Bewußtsein des modernen Menschen bestimmt, ist die „Individualisierung der Lebensführung“. Diese ergibt sich, wie wir sahen, sozusagen „zwangsläufig“ aus dem skizzierten gesellschaftlichen Wandel. Nachdem gesellschaftliche und volkscirchliche Stützen so radikal weggebrochen sind, ist der einzelne weitgehend freigesetzt in eine Lebensführung in eigener Regie und damit in eine erhöhte Verantwortung und Freiheit. Worte wie Subjektwerdung, Personwerdung, Selbstfindung, Selbstverwirklichung haben nicht nur in den Medien Konjunktur, sondern besetzen zunehmend das Bewußtsein von Menschen und bestimmen ihr Selbstverständnis und ihren Lebensstil.

Mit dieser Entwicklung aber tun wir uns in der Kirche oft recht schwer. Die genannten Wörter lösen bei vielen Unmut und Besorgnis aus und werden als Ausdruck egoistischer Selbstbezogenheit gedeutet. Besondere Schwierigkeiten haben manche in der Kirche mit dem eskalierenden Anspruch auf Freiheit und Selbstbestimmung. Hier scheint sich zwischen Kirche und modernem Bewußtsein ein folgenschwerer Gegensatz aufzutun. Wenn es uns nicht gelingt, diese Kluft besser zu überbrücken, bleibt zu befürchten, daß wir Gefahr laufen, selektiv nur noch „freiheitsscheue“ Menschen in unseren Reihen zu halten, während „freiheitsliebende“ woanders ihre Beheimatung suchen. Das gilt in besonderem Maße für junge Menschen. Gewiß, der mündige Umgang mit der Freiheit ist anspruchsvoll und darum besteht auch immer die Gefahr, daß sie manipuliert oder mißbraucht wird und zur Unkultur pervertiert²¹. Geschichte und Gegenwart liefern genügend Anschauungsmaterial dafür. Das aber darf kein Grund sein, Freiheit zu behindern, oder gar Gewissen unter Druck zu setzen und dies mitunter bei Lebensfragen, die in die sensibelsten Bereiche der menschlichen Person hineinreichen. Jesus, der wie kein anderer um die Gebrochenheit des Menschen wußte, zeigte trotzdem ein großes Vertrauen in die Freiheit. Seine Reich-Gottes-Botschaft war und bleibt ein Ruf in die Freiheit, in die Freiheit der Kinder Gottes. Unter diesem Anruf gehören wir als Söhne und Töchter Gottes zu den „ersten Freigelassenen der Schöpfung“ (J. Moltmann).

Vor dem Anspruch dieser Botschaft ist es an der Zeit, daß wir unserer Glaubensgemeinschaft zu einer besseren Aussöhnung mit dem neuzeit-

²¹ Vgl. U. BECK und E. BECK-GERNSHEIM (Hg.), *Risikante Freiheiten*, Frankfurt 1994.

lichen Freiheitsethos finden²². Es stimmt daher hoffnungsvoll, daß sich an vielen Orten in der Kirche pastorale Lebens- und Umgangsstile entwickeln, bei denen sich Menschen so inspirieren und begleiten, daß sie mündig mit Freiheit umgehen lernen und reif werden, in Freiheit Gott die Antwort ihres Lebens zu geben. Gleichsam wie ein Zeichen der Hoffnung müssen in diesem Zusammenhang Worte unseres Papstes aufgenommen werden, die besagen: „Mit der Erschaffung freier Wesen wollte Gott, daß sich in der Welt jene wahre Liebe verwirkliche, die einzig und allein auf der Grundlage der Freiheit möglich ist.“ (Johannes Paul II.)²³

Der große Freiheitsbedarf des modernen Menschen scheint aber andererseits einen hohen Preis zu haben. Sich ausbreitende Selbstbestimmung führt nachweislich zu einer erheblichen Schwächung zwischenmenschlicher Solidarität. Der bekannte Züricher Ehe- und Familientherapeut Jürg Willi hat dafür die Formel von der „unbezogenen Selbstverwirklichung“²⁴ geprägt, und Heiner Barz spricht in seiner Jugendstudie sogar vom „Ego als letztem Sinnhorizont“²⁵. Das weist darauf hin, daß bei einseitig ichbezogenem Freiheitsstreben sich nicht nur die Beziehung zum anderen Menschen, sondern auch zur Transzendenz verschließt. Menschen suchen dann den Himmel nur noch auf der Erde und bei sich selbst und geraten damit in die zerstörerische Praxis einer unkontrollierten Lebenshast, einer „angestregten Diesseitigkeit“ und Ich-Bezogenheit (P. M. Zulehner). Kulturdiagnostiker machen darauf aufmerksam, daß solch geartete Lebensprägung als Hauptursache für den Verlust an solidarischem Verhalten angesehen werden muß. Sie decken aber auch auf, daß religiös- und kirchengebundene Menschen in einem hohen Maße solidarisch handeln und leben. Es kann also gesagt werden: gemeinschaftsbezogene Religiosität setzt große solidarisierende Kräfte und Energien in die heutige Gesellschaft hinein frei. Paul M. Zulehner versucht in aller Vorsicht eine mystagogische Deutung an diesen Befund heranzuführen und sagt: „Solidaritätsquellen zu erschließen bedeutet . . ., den Menschen im lebendigen Gott zu verwurzeln und aus dem Gefängnis purer Diesseitigkeit frei zu machen. Solidarität entsteht vor allem im Umkreis der Auferstehungshoffnung.“²⁶ Letzteres weist darauf hin, daß gerade kirchliche Gemein-

²² Vgl. P. M. ZULEHNER, Religion und Autoritarismus. Inkulturation des Evangeliums in den Kontext der Freiheitlichkeit, in: Stimmen der Zeit 116 (1991), 597–607.

²³ Vgl. A. LAUN, Freiheit, in: Praktisches Lexikon der Spiritualität (s. Anm. 5), 402–405, hier: 402.

²⁴ Vgl. J. WILLI, Was hält Paare zusammen? Der Prozeß des Zusammenlebens in psycho-ökologischer Sicht, Reinbeck, 1991.

²⁵ Vgl. H. BARZ, Postmoderne Religion. Die junge Generation in den alten Bundesländern (Jugend und Religion 2), Opladen 1992, 255.

²⁶ Vgl. P. M. ZULEHNER (s. Anm. 22), 604.

schaft die große Chance in sich birgt, freiheits- und solidaritätsstiftende Reich-Gottes-Zeichen in einer pluralen Welt so miteinander zu verknüpfen, daß sie sich nicht gegenseitig ausschließen, sondern spannungsreich ergänzen. Auf diese Weise kann sich der gegenwärtige Individualisierungsprozeß glaubwürdig mit einer neuen Solidaritätskultur verbinden. Kirchliche Gemeinde vermag dies am wirksamsten, wenn sie entschieden bei ihrer eigenen Sache bleibt und nicht aufhört, die „Memoria“ an das Leiden, Sterben und die Auferstehung Jesu zu verkünden, zu bezeugen und zu feiern²⁷. Bewegungen in die Tiefe und die Diakonie, in die Freiheit und die Solidarität eröffnen bedeutsame Dimensionen der Hoffnung für die Welt.

4. Einer neuen Hoffnungsgestalt von Kirche auf der Spur

Damit sich solche Bewegungen noch mehr entfalten können, muß die Kirche um jene Gestalt bemüht bleiben, die ihrer Herkunft und ihrem Dienst am Reiche Gottes am meisten entspricht. Die vorgegebene Gestalt heißt seit den Tagen des Zweiten Vatikanischen Konzils ganz eindeutig „Communio-Kirche“²⁸. Das will sagen, Kirche gründet in einem tiefen Geheimnis, sie gründet im Dreieinen Gott. Er ist der Wurzelgrund dieser Communio. Communio bedeutet von daher nicht Abgrenzung und Separierung, sondern Partizipation in solidarischer und personaler Gemeinschaft. Das ist das Baugesetz der Gemeinde Jesu Christi von Anfang an. Nach meiner Einschätzung hat die Kirche mit Hilfe dieses Selbstverständnisses theologisch erheblich an Profil gewonnen, aber mir scheint: wir haben die strukturelle Ausgestaltung, die diesem Communio-Verständnis am meisten entspricht, noch nicht konsequent genug weitergeführt.

Nach dem Theologen Medard Kehl ist Kirche „Gemeinschaft der Glaubenden, die hierarchisch und synodal zugleich verfaßt ist“²⁹. Und hier scheint sich ein schwerwiegendes strukturelles Grundproblem in der heutigen Kirche aufzutun. Dieses von Kehl so betonte „Zugleich“ zwischen Synodalität und Hierarchie hat noch zu wenig in ein schöpferisches Gleichgewicht gefunden. Hier wirkt die Last der geschichtlich bedingten Spaltung im Volke Gottes zwischen Klerikerkirche und Laienkirche insgesamt und Männerkirche und Frauenkirche im besonderen immer noch in verhängnisvoller Weise nach. Daraus erwächst bis zur Stunde viel Ungleichheit, Erniedrigung, Mißtrauen und eine permanente Schwächung der evangelisierenden Kräfte im Dienste des Reiches Gottes.

²⁷ Vgl. J. B. METZ (s. Anm. 6).

²⁸ Vgl. M. KEHL, *Die Kirche. Eine katholische Ekklesiologie*, Würzburg 1992.

²⁹ Ebd., 51.

Die zukunftsweisende Devise muß daher lauten: mehr Mut zur Communio-Gestalt durch mehr Mut zur Synodalität³⁰. Gerade das synodale Zusammenwirken zwischen Amtsträgern und Laien, zwischen Männern und Frauen ist „der (heute) angemessene Weg, auf Gottes Stimme zu hören“ (Bischof Josef Homeyer) und das Richtige für das Reich Gottes in dieser Stunde zu tun. Im Zusammenhang damit sehe ich das Projekt „kooperative Pastoral“³¹ nicht nur als Notstandsprogramm, es birgt vielmehr auch Möglichkeiten synodaler Entfaltung in sich. Durch ein mehr an Synodalität wird die Kirche noch entschiedener zu einem Umgangs- und Führungsstil herausgefordert, der in der heutigen pluralen Situation für ihren zeitgemäßen Dienst am förderlichsten ist: Ein Stil, der konsequent auf dialogischen Umgang setzt und eine „geschützte Streitkultur“ ermöglicht; ein Stil, der bewußt ein Mehr an Mitentscheidung und Transparenz zu verwirklichen sucht; ein Stil, der Menschen mit Visionen ermutigt, zugleich aber Überforderte schützt; insgesamt ein Stil, der sich in „schöpferischer Toleranz“ gegenüber Pluralität bewähren muß.

Darin scheinen bedeutsame Konturen eines Kirchenbildes auf, wie es sich bei meinen pastoral-theologischen Bemühungen der letzten Jahre immer mehr als Leit- und Hoffnungsbild ausgeformt hat. Ich möchte es in folgende Kurzformel kleiden: Kirche als (hierarchische und zugleich synodale) Communio, die in spannungsreicher, aber versöhnter Vielfalt noch mehr zum Geheimnis ihrer selbst und zum evangelisierenden Dienst an der Welt findet. Ich bin dankbar, daß ich dieses Kirchenbild nicht nur in der Lehre vertreten und begründen, sondern es anfanghaft im Miteinander mit zahlreichen Weggefährten und Weggefährtinnen auch immer erfahren durfte.

Anstatt einer Zusammenfassung: Die entscheidende Zukunftshoffnung

Leben in der Kirche: das bedeutet im Blick auf die eigene Biographie ein langer Weg zwischen wechselhaften Erinnerungen, Wandlungen und Hoffnungen. Ein bekannter Theologe hat in den Nachkriegsjahren einmal gesagt: „Alles Leben ist Leben im Fragment“ (Josef Bernhart). Mit dieser Einsicht können wir als Christen am ehesten umgehen, denn wir sind darauf verwiesen, daß wir das Ganze, das Vollendete, nicht selbst herstellen können und es auch nicht brauchen. Auch das Reich Gottes in seiner Fülle kann und braucht die Kirche nicht selbst herbeizuführen. Sie darf es als endzeitliche Gabe des Dreieinen Gottes erwarten: Das ist die „eigentliche Hoffnung“, der wir als wanderndes Gottesvolk entgegengehen.

³⁰ Vgl. H. FEILZER, Plädoyer für eine synodal verfaßte Kirche, in: Trierer Forum (Juli 1992), 7–8.

³¹ Vgl. Kooperative Pastoral in Seelsorgeeinheit und Pfarrverband (BISCHÖFLICHES GENERALVIKARIAT TRIER, Hg.), Trier 1993.

Sakrament des Anfangs

Eine Zwischenbilanz zur Taufpastoral

Vor 25 Jahren, bei der Herbstvollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz 1970, wurde das Taufgespräch in einer Pastoralanweisung verbindlich eingeführt¹. Es markierte eine Zäsur, insofern die Taufe entschiedener als bisher auf den Glauben der Eltern bezogen wurde. Diese Wende stieß bald eine Reihe von Ansätzen zur Taufpastoral an. Im Zeichen der sporadischen kirchlichen Praxis vieler Eltern und der geringen Bedeutung, die sie der religiösen Erziehung zumessen, hat sich das Problem von Sakrament und Glauben seitdem allerdings eher verschärft. So mehren sich in den letzten Jahren (auch in der Vorbereitung des revidierten Kindertaufritus) Stimmen, die eine erneute Zäsur fordern, etwa durch eine ersatzweise Segensfeier und einen anschließenden Katechumenat. So bietet es sich an, Zwischenbilanz zu halten und Kriterien für eine erneuerte Taufpastoral in Zeiten distanzierter Kirchlichkeit zu erarbeiten. Dies soll aus der Perspektive der Pfarrpraxis geschehen, in der es nicht um das Ideal, sondern um ein verantwortbares Handeln in der Gemengelage geht, die für die Wirklichkeit der Pfarrseelsorge heute so typisch ist.

In der Praxis lassen sich recht verschiedene Versuche eines Brückenschlags von Taufe und Glaube finden, die auf sechs Ansätze der Taufpastoral zurückgehen². In der pastoralen Literatur und mehr noch in der Praxis vermischen diese sich zwar, doch läßt sich im Sinn von Idealtypen im folgenden durchaus unterscheiden, welche Handlungser-

¹ Pastoralanweisung der Deutschen Bischofskonferenz über die Einführung eines Taufgesprächs mit den Eltern vor der Spendung der Taufe, in: Kirchliches Amtsblatt Trier 286 (1970), 187 f., abgedruckt in: J. J. DEGENHARDT, Taufpastoral. Handreichung zur Vorbereitung und Spendung der Taufe, Paderborn 1972, 21–24. – Auf der Synode wurde das bis dahin nur angeratene Taufgespräch wenigstens beim ersten Kind verpflichtend gemacht (Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Beschlüsse der Vollversammlung. Offizielle Gesamtausgabe I, Freiburg 1976, 270). CIC can. 851 fordert eine Unterweisung der Eltern und Paten über die Bedeutung des Sakramentes und die damit verbundenen Pflichten, vgl. B. LAUKEMPER, Die Heilsnotwendigkeit der Taufe und das kanonische Taufrecht, Wingen 1992, 197.

² Im folgenden wird weder ein Literaturbericht versucht noch die Nachzeichnung der Diskussionen der vergangenen 25 Jahre. Für die neuesten Praxishilfen vgl. M. BALL, Literaturbericht „Taufe und Taufpastoral“, in: KatBl 120 (1995), 300 f.

wartungen an die Verwandten, Seelsorger und die Pfarrgemeinde sie implizieren (I.). Denn Enttäuschungen werden in der Regel dort akut, wo die Beteiligten anders handeln als erwartet. Dem vorzubeugen dient die Klärung der Erwartungen. Dabei wird sich zeigen, daß alle Ansätze, verglichen mit dem soziologisch Möglichen, zunehmend anspruchsvoller sind. So muß nachgefragt werden, in welchem Sinn Eltern theologisch als Vertreter des Glaubens der Kirche in der Taufe angesehen werden können (II.), um schließlich zu einer verantwortlichen Taufpastoral zu finden (III.).

I. Sechs Ansätze der Taufpastoral

1. Am traditionellsten erscheint das *Instruktionsmodell*. Man versucht, Eltern, Paten und den Christen insgesamt in Predigt, Katechese und Gespräch Wesen, Wirkung und Pflichten des Sakramentes nahezubringen. In der auch in der katholischen Kirche aufgekommenen Diskussion um die Kindertaufe wollte die Mehrzahl der Verantwortlichen an dieser Praxis zwar festhalten, es sollte dabei aber stärker das konziliare Verständnis von Sakrament und Glauben zum Tragen kommen³, wie die Pastoralanweisung von 1970 hervorhob: „Als Ergebnis des Taufgesprächs sollten die Eltern die Taufe ihres Kindes aus einer vertieften Erkenntnis der hier geschehenden Geheimnisse und der ihnen dabei zukommenden Rolle definitiv von der Kirche erbitten und mit dem Seelsorger den Zeitpunkt der Tauffeier festlegen.“⁴ Dadurch war die Aufmerksamkeit zunächst auf die Frage der Taufmotive der Eltern gelenkt, wie sich etwa bei der einflußreichen Handreichung zum Taufgespräch von Müller-Rück zeigt⁵. Dort sollen in Gesprächen, Seminaren und Elternheften die Themen Taufe und Glaube, ihre Heilsnotwendigkeit und die Vergebung der Sünden, die Eingliederung in die Kirche, der Beginn eines gläubigen Lebens und die Feier selbst

³ Vgl. W. MOLINSKI (Hg.), Diskussion um die Taufe. Mit Arbeitshilfen für die erneuerte Praxis der Kindertaufe, München 1971; W. KASPER (Hg.), Christsein ohne Entscheidung, Mainz 1970.

⁴ Pastoralanweisung Nr. 7.

⁵ „Eine wesentliche Aufgabe der Taufgespräche besteht deshalb darin, den Eltern Einsicht in die Motive zu vermitteln, aus denen sie um die Taufe bitten“ (J. MÜLLER/W. RÜCK, Taufgespräche. Die Vorbereitung der Eltern auf die Taufe ihrer Kinder, Würzburg 1972, 15). Ziel der Taufgespräche ist es darum, „theologisch unzureichende“ Beweggründe zu läutern und „Verständnis für die Bedeutung der Taufe und ihren Bezug zur Kirche zu wecken“ (ebd. 14). Ähnlich beschäftigt sich die Dissertation von J. NETZER, Das Taufgespräch in der Gemeinde. Pastoraltheologische Untersuchung zum rechten Vollzug der erneuerten Taufpraxis, Freiburg 1976, ausgehend vom Problem der Kindertaufe, mit einer „Beurteilung und „Reinigung““ (45) der Taufmotive der Eltern.

behandelt werden⁶. Dadurch steigen gegenüber allen Beteiligten die Handlungserwartungen – ein Charakteristikum, das auch bei allen folgenden Ansätzen wiederkehrt: Für die Seelsorger eine zeitaufwendige neue Aufgabe, für die Eltern neben dem zeitlichen Einsatz der schwer faßbare Wunsch nach einem entschiedenen Glauben: „Eine bloß statistische Kircheng Zugehörigkeit ohne echtes Engagement und entschiedenen Glauben würde die Kirche unglaublich machen.“⁷ Ähnlich wird von den Paten erwartet, daß sie als „von ihrem Glauben überzeugte Christen“⁸ ausgewählt werden. Bloße Teilnahme an Veranstaltungen genügt also nicht mehr, innere Prozesse des Verstehens und des Engagements sollen ausgelöst werden.

2. Deutlichere Handlungserwartungen äußert das Modell „*Hauskirche*“⁹. Während noch bis in unser Jahrhundert die Auffassung vorherrschte, daß die Taufe „in fidei ecclesiae etiam invitis parentibus“¹⁰ gespendet werden könne, konzentrieren sich viele neuere Ansätze auf den Glauben der Eltern als die den Kindern nahe Hauskirche. Das öffentliche Glaubensbekenntnis der Eltern bei der Taufe soll durch ein religiöses Familienleben mit entsprechender Erziehung, Gebet, Pflege christlicher Feste und Brauchtums, Teilnahme am gemeindlichen Leben (z. B. Familienkreise und -gottesdienste) und überhaupt mit einer bewußten Gestaltung

⁶ MÜLLER/RÜCK, Taufgespräche 45–120. – In der Praxis kommt es jedoch wohl häufig zu einer Art Schmalform des Instruktionsmodells, der bloßen Erklärung der Tauffeier in einem einzigen Gespräch.

⁷ Ebd. 123 in einem Brief an die Eltern. Realistischerweise fügen die Autoren hinzu: „Sie sehen, von den Eltern des Kindes wird viel erwartet“ (ebd.).

⁸ Ebd. 38. – Die Pfarrgemeinde bleibt noch eher im Hintergrund. Sie soll aber in Predigt, Pfarrbrief und Presse informiert werden, gelegentlich soll die Taufe im Gemeindegottesdienst gespendet werden und einzelne Mitarbeiter für die Taufseminare sollen gewonnen werden (ebd. 34–37).

⁹ „In solch einer Art Hauskirche sollen die Eltern durch Wort und Beispiel für ihre Kinder die ersten Glaubensboten sein und die einem jeden eigene Berufung fördern, die geistliche aber mit besonderer Sorgfalt“ (LG 11). In diesem Sinn konnte man von der Taufe als „Sakrament christlicher Elternschaft“ sprechen (D. EMEIS, Zielgruppe Eltern. Ein Handbuch der katechetischen Unterweisung mit Entwürfen zu Einzelprojekten, Freiburg 1974, 78).

¹⁰ I. SCHÜCH/A. POLZ, Handbuch der Pastoraltheologie. 2 Bd.e, Innsbruck 171914, 564. Von der Einwilligung der Eltern oder Erziehungsberechtigten war jedoch nur abzusehen, wenn das Kind in Lebensgefahr schwebte. Die Formel „etiam invitis parentibus“ ist für die Taufe von Kindern in Todesgefahr allerdings noch in den CIC/1983 can. 868 § 2 eingegangen; kritisch dazu LAUKEMPER, Die Heilsnotwendigkeit der Taufe 201–207, sowie F. HÖLZL, Die Sakramente der Eingliederung in der rechtlichen Gestalt und ihren rechtlichen Wirkungen vom Zweiten Vatikanischen Konzil bis zum Codex Iuris Canonici von 1983, Regensburg 1988, 165.

des Familienlebens (von der Auswahl des Fernsehprogramms bis zur Pflege der kranken Großeltern) abgedeckt sein.

Wieder sind die Erwartungen gestiegen. Zuvor meinte die Bereitschaft zur christlichen Erziehung einfach die Teilnahme an dem, was traditionell geboten war. Als Minimum schloß dies nicht mehr als die Bereitschaft ein, die Kinder zu Religionsunterricht und Katechese zu schicken. Nun sollen Eltern mit ihren Kindern einen persönlichen Glaubensstil finden: „Durch ihr eigenes Verhalten, durch die Art ihrer Erziehung, durch die Erlebnisse, die sie dem Kind vermitteln, schaffen sie (sc. die Eltern) das Milieu, in dem der Glaube wachsen kann.“¹¹ Vom Seelsorger und teilweise auch von den Gemeinden wird ebenfalls einiges verlangt: Einfühlung in das Leben mit kleinen Kindern, geerdete Hilfen zur Familienspiritualität, vielleicht verbunden mit gelegentlichen Hausbesuchen, Familienkreisen und -gottesdiensten, und eine Vernetzung von Kindergarten, Religionsunterricht, Gemeindekatechese, Familienbildungsstätte usw.

3. Blieben die Erwartungen an die Gemeinde bei den beiden bisherigen Ansätzen eher implizit, so stehen sie im *gemeindekatechetischen* Modell im Mittelpunkt. Glaubensverkündigung und Feier der Taufe müssen aus der Gemeinde wachsen und zur Gemeinde zurückführen¹². Das setzt voraus, daß die Gemeinde als ganze und einzelne Christen in ihrem Namen zu einem Glaubenszeugnis fähig und bereit sind. Für den Gemeindeaufbau muß der Seelsorger darum viele Kräfte investieren, sollen doch verlässliche Beziehungen wachsen. Von seiten der Eltern soll das Sakrament schließlich das „bewußt vollzogene Versprechen, sich auf den in der Gemeinde gelebten Glauben zu verpflichten“, enthalten¹³. Dies schließt den Wunsch nach regelmäßigen Kontakten, ja aktiver Teilnahme der Familien am Gemeindeleben ein. Aus diesem Grund soll die Taufe in der Regel im Gemeindegottesdienst gefeiert werden, ein allerdings oft schwer durchsetzbares Zeichen.

¹¹ Gemeinsame Synode 253. Der Elternglaube wird nun zur Konkretisierung des Glaubens der Kirche: „Das Kind ist durch seine Eltern in den Raum des Glaubens gestellt“ (ebd. 251).

¹² Dieter Emeis bringt diesen Ansatz auf den Punkt, wenn er von der Aussage ausgeht, „daß die christliche Gemeinde in ihren Lebensvollzügen Sakrament ist, d. h. vom Geist Jesu Christi erfüllte, zeichenhaft wirksame Realität“ (H.-D. BASTIAN/D. EMEIS/P. KRUSCHE/K. H. LÜTCKE, Taufe, Trauung und Begräbnis. Didaktischer Leitfaden zum kirchlichen Handeln, München–Mainz 1978, 25), was „ein Minimum an Kontakt zwischen der Gemeinde und dem Kind“ voraussetze (ebd. 20), und zwar von einer Gemeinde, in der Kinder auch wirklich das Leben nach dem Evangelium erfahren können (ebd. 28).

¹³ N. GREINACHER, Zur Eingliederung des jungen Menschen in die Kirche. Probleme und Modelle, in: ThQ 154 (1974), 48–67, hier 54.

Solche Konflikte um den Tauftermin sind Symptome dafür, daß auch hier die gesellschaftliche Entwicklung gegenläufig ist. Denn man muß in Zeiten der Individualisierung sicher mit dem Vorstand des „Deutschen Katecheten-Vereins“ von einer „schwindenden Lebensbedeutung unserer christlichen Gemeinden“ ausgehen; die weitere Intensivierung der Katechese stößt damit definitiv an eine Grenze¹⁴.

4. Aus den ebengenannten Aporien ist neuerdings das Interesse an *katechumenalen Wegen* mit Erwachsenen erwacht. Nicht zuletzt die Erfahrungen des Erwachsenenkatechumenats in den USA¹⁵ und anfänglich in Deutschland¹⁶ ermutigen dazu, Sakramentenpastoral vorwiegend an den Erwachsenen zu orientieren. Wenn diese sich anläßlich der Taufe ihres Kindes an einen Seelsorger wenden, sind sie bereits von einer Glaubensbiographie geprägt, die eng in ihre persönliche Reifung verwoben ist. Hier soll Wegbegleitung angeboten werden. Die viel beachteten Überlegungen der Pastoral-Kommission der deutschen Bischöfe von 1993 denken dabei besonders an einen „Prozeß gegenseitiger Annäherung“ von Eltern, die „ohne ausdrückliche Beziehung zur Glaubensgemeinschaft mit der Gemeinde“ leben, und glaubenden Christen, wenn möglich in langfristigen Glaubensgruppen¹⁷. Nüchtern erkennen die Autoren jedoch, daß die

¹⁴ VORSTAND DES DEUTSCHEN KATECHETEN-VEREINS, Gemeindekatechese an ihren Grenzen? Einladung zum aufrechten und aufrichtenden Dialog, in: KatBl 117 (1992), 368–374, hier 369. „Von ihr (sc. der Gemeindekatechese) bzw. von der Gemeinde wird nicht mehr erwartet, daß sie wesentlich zur christlichen Lebensgestaltung beiträgt“ (ebd. 370). Zur Diskussion vgl. M. BALL, Sind wir mit der Gemeindekatechese am Ende?, in: LS 45 (1994), 329–331.

¹⁵ Vgl. F.-P. TEBARTZ-VAN ELST, Der Erwachsenenkatechumenat in den Vereinigten Staaten von Amerika. Eine Anregung für die Sakramentenpastoral in Deutschland, Altenberge 1993.

¹⁶ M. PROBST, H. PLOCK/K. RICHTER (Hg.), Katechumenat heute. Werkbuch zur Eingliederung von Kindern und Erwachsenen in die Kirche, Einsiedeln–Zürich–Freiburg–Wien 1976; Katechumenat in Geschichte und Gegenwart, Leipzig 1987; W. SCHÄFER, Christsein lernen von Grund auf. „Katechumenale Wege“ für Getaufte, in: Lebendige Katechese 10 (1988), 110–119. „Erwachsenenkatechese“, Themenheft von Lebendige Katechese 8 (1986); Deutscher Katecheten-Verein/E. WERNER (Hg.), Erwachsene fragen nach der Taufe. Eine katechetisch-liturgische Handreichung zur Gestaltung des Katechumenats. Erarbeitet im Auftrag des Deutschen Liturgischen Instituts und der Zentralstelle Pastoral der Deutschen Bischofskonferenz, München 1992; „Geht hinaus...“, Themenheft von LS 45 (1994), bes. 261–284; H.-J. FRISCH, Tür zum Glauben. Bausteine für die Taufvorbereitung von Erwachsenen und Jugendlichen, Mainz 1994.

¹⁷ Sakramentenpastoral im Wandel. Überlegungen zur gegenwärtigen Praxis der Feier der Sakramente – am Beispiel von Taufe, Erstkommunion und Firmung (Juli 1993) (= Die deutschen Bischöfe. Pastoral-Kommission 12), Bonn 1993, 36. Vgl. aber bereits die von D. EMEIS vorgetragene Idee eines Elternkatechumenates beim ersten

Bereitschaft zu einem längeren katechumenalen Weg nur selten gegeben sein wird. So plädieren sie wenigstens für mehrere Treffen vor der Taufe und für Formen, durch die das Kind mit der Gemeinde in Verbindung bleiben kann¹⁸. Auch regen sie eine Segnungsfeier für das Neugeborene als Anfang eines mehrjährigen Weges mit Kindern, Eltern und Gemeinde an, u. U. auch als generelle Form der Vorbereitung der Kindertaufe, um Diskriminierungen zu vermeiden¹⁹. Solche Modelle beinhalten hohe Erwartungen. Ihr Scheitern oder Gelingen dürfte davon abhängen, ob Eltern und Gemeinden sich überhaupt so verbindlich einander annähern wollen.

5. Die Orientierung an der Biographie möchte die Selbstwerdung der Beteiligten fördern. Explizit in diese Richtung weisen die beiden letzten Ansätze. *Mystagogische Seelsorge* in der Prägung von Stefan Knobloch versteht sich als Antwort darauf, daß die Taufe als Integration in die Gemeinde de facto wenig gesucht wird²⁰. Im Gespräch soll vielmehr aus der Lebensgeschichte, vor allem der Situation nach der Geburt, die Grundwahrheit des Glaubens aufscheinen, die Gotteskindschaft. Bemerkenswert ist, wie der mystagogische Ansatz hier von den hohen Erwartungen an Gemeindebildung wieder abrückt. Denn ein Grundprinzip der Mystagogie ist das zuvorkommende Wirken Gottes auch außerhalb der sichtbaren Kirche²¹. Diese Entlastung kleidet sich neuerdings in die griffige Formel

Kind oder bei Klärungsbedarf, wann eine Taufspendung überhaupt sinnvoll ist. EMEIS geht von dem wichtigen Grundsatz aus, daß den sehr unterschiedlichen Voraussetzungen der Eltern auch eine differenzierte Praxis entsprechen müsse (BASTIAN u. a., Taufe, Trauung und Begräbnis 54–56).

¹⁸ Ebd. 38 f.

¹⁹ Ebd. 41 f. Das Schwergewicht der Verlautbarung liegt allerdings auf der Pluriformität der Vorbereitung: „Es muß mehr und mehr deutlich werden, daß es mehrere Zugangswege zum christlichen Glauben und zur Taufe gibt und daß diese Wege mehrere Stufen und Ausdrucksformen kennen“ (ebd. 41).

²⁰ S. KNOBLOCH, Was von der Taufe zu halten ist. Ein Beitrag zur Klärung einer schwierigen pastoralen Frage, in: DERS./HERBERT HASLINGER (Hg.), *Mystagogische Seelsorge. Eine lebensgeschichtlich orientierte Pastoral*, Mainz 1991, 126–155, hier 135–137. Ein gelungenes Beispiel einer didaktischen Aufarbeitung des mystagogischen Ansatzes für Taufgespräche durch den Dreischritt Leben – Deuten – Feiern bietet E. WERNER, *Die Taufe in der Gemeinde. Handreichung für Taufgespräche mit Eltern*, München–Köln 1981. Erst im sechsten und letzten Gesprächsentwurf kommt er auf die Glaubensgemeinschaft zu sprechen, deren Aufgabe er allerdings eher als „Stützfunktion“ für die religiöse Erziehung im Sinn der Hauskirche versteht (ebd. 67).

²¹ Vgl. etwa P. M. ZULEHNER, „Denn du kommst unserem Tun mit deiner Gnade zuvor ...“ Zur Theologie der Seelsorge heute. Paul M. Zulehner im Gespräch mit Karl Rahner, Düsseldorf 1984.

vom „Vertrauen in die mystagogische Kraft des Rituals“²². Das gibt Seelsorgern Handlungsspielraum zurück, will zugleich aber auch Eltern die Angst vor Vereinnahmung nehmen.

Mystagogische Taufgespräche werden häufig um den Kernsatz kreisen: „Gott hilft mir, meinen eigenen Weg zu finden“. Theologisch gesehen, richtet sich dieses Vertrauen auf die Schöpfung als Bundeszusage, die die Taufe bekräftigen soll. Läßt sich der Inhalt der Taufe aber nur schöpfungstheologisch aussagen? Denn nach christlichem Glauben zeigt sich diese Schöpfung durch (Erb-)Sünde und Tod gefährdet. Was Taufe darum verheißt, ist nicht bloß (wider besseres Wissen?) der Wunsch, Gott möge das alles doch nicht an das Kind herankommen lassen, sondern die Zusage des Heiles in Christus, des Siegers über Sünde und Tod. Ohne eine explizite christliche Verkündigung treten in der Mystagogie also die Heilsgeschichte, das Drama von Kreuz und Auferstehung und die Eingliederung in das Bundesvolk leicht in den Hintergrund²³.

6. Am ehesten auf die allgemeinreligiösen Bedürfnisse geht die *Kasualpraxis* ein, wie sie vorwiegend im evangelischen Raum entwickelt wurde. Sie möchte die Kasualie als einen „Akt sozialer Anerkennung“ in Familie und Bekanntenkreis an „Übergangs- und Krisenpunkten“ des Lebens aufgreifen²⁴. Den Segen Gottes bei der Taufe zu erbitten beinhaltet danach auch die oft unausgesprochene Hoffnung, daß die Kirche von einem Ja Gottes zum Kind sprechen kann, das über menschliche Leistung und Gründe hinausgeht²⁵. Dies bewußt zu machen ist Aufgabe eines vorbereitenden Gesprächs und der Predigt²⁶. Stärker mit dem Taufsymbol selbst

²² P. M. ZULEHNER, Pastoraltheologie 3. Übergänge. Pastoral zu den Lebenswenden, Düsseldorf 1990, 234.

²³ Die Tendenz, die heilsgeschichtliche Vermittlung der Bundeszusage Gottes und damit auch die Vorgaben des kirchlichen Glaubens zu überspringen, stellt ein Grundproblem des mystagogischen Ansatzes nach Karl Rahner dar, vgl. A. WOLLBOLD, Therese von Lisieux. Eine mystagogische Deutung ihrer Biographie, Würzburg 1994, bes. 49–62.

²⁴ W. GRÄB, Zu einer Theorie der Amtshandlungen. Erwägungen zu einer theologischen Theorie der kirchlichen Amtshandlungen, in: PTh 76 (1987), 21–38, hier 30 f.

²⁵ Ebd. 33.

²⁶ Vgl. dazu H.-J. THILO, Beratende Seelsorge. Tiefenpsychologische Methodik, dargestellt am Kasualgespräch, Göttingen 1971, 107–151, der „von der Lehrverkündigung hin zur Lebensdeutung“ (ebd. 110) gelangen will. Im Taufgespräch und bei der Kasualpredigt geht Thilo darum von der augenblicklichen Situation der Eltern aus und möchte vor allem ihre psychisch bedeutsamen Erfahrungen zum Sprechen bringen (z. B. das Staunen über das Wunder der Geburt und das Empfinden des Unheimlichen, die Erinnerung an eigenes Kindsein usw.). Auf diese Situation hin soll dann die Taufhandlung gedeutet werden. Durch Thilos Verständnis der Taufe „primär als

arbeiten daneben die tiefenpsychologischen Ansätze Joachim Scharfenbergs und Isidor Baumgartners²⁷.

Die Handlungserwartungen der Kasualpraxis erscheinen am geringsten und helfen so, mit den volksskirchlichen Ungleichzeitigkeiten umzugehen. Im entscheidenden Punkt verlangt sie von den Eltern und Seelsorgern aber wieder sehr viel, nämlich daß sie bewußt ihren Wunsch nach sozialer Anerkennung zum Glauben an die Annahme durch Gott übersteigen. Dahinter steht die reformatorische Bekehrung vom Werk zum Glauben oder moderner von der Leistung zur unbedingten Annahme. Die Grenzen dieses schroffen Gegensatzes zeigen sich wohl darin, daß eine Familie in ihrem neugeborenen Kind oft auch die ganze bisherige Lebensleistung anschaut, die beruflich-soziale Position oder die Wohnung, die für das Kind groß genug ist. Auch dafür sucht sie von Gott den Segen: „Es ist gut so.“ Sie kommt ja auch zur Kirche, um sich sehen zu lassen. Den Eltern nun zu erwidern: „Euer Wunsch ist eigentlich ein anderer!“ erscheint schwer, und die Zusage von Gottes Anerkennung droht weltlos zu bleiben.

II. Taufe zwischen Sakrament und Glauben

Zweifellos trägt jeder der genannten sechs Ansätze Elemente zu einer zeitgemäßen Taufpastoral bei: Glaube setzt Verkündigung voraus, wird für ein Kind am ehesten in der Familie erfahrbar, verwirklicht sich in Gemeinden, braucht katechumenale Begleitung des Lebensweges und vertieft sich, wenn Leben als Spur Gottes entdeckt wird, wie sie sich etwa im kritischen Aufgreifen der religiösen Bedürfnisse bei einer Taufe äußern kann. Dennoch haben sie auch dazu beigetragen, den ohnehin großen Abstand zwischen Handlungserwartungen und deren Erfüllung noch zu vergrößern. Werden diese hohen Erwartungen aber dem Verhältnis von Sakrament und Glaubensvollzug gerecht? Oder könnte die Taufpastoral aus theologischen Gründen entlastet werden, um neuen Handlungsspielraum zu gewinnen und Überforderungen, Enttäuschungen oder die Neigung zu Rigorismus oder Laxismus zu vermeiden?

Die neuere Sakramententheologie sieht Sakramente meist als Realsymbole, d. h. der Geistlichkeit des Menschen entsprechende sinnenhafte Verdichtungen des Gnadengeschehens, von dem der Mensch immer schon

seelsorgerliches Handeln“ (ebd. 119) und seine ausdrückliche Absage an eine Taufe im Gemeindegottesdienst ist er am ehesten dem Ansatz „Kasualpraxis“ zuzuordnen.

²⁷ J. SCHARFENBERG, Psychoanalytische Randbemerkungen zum Problem der Taufe, in: ThQ 154 (1974), 3–9; I. BAUMGARTNER, Pastoralpsychologie. Einführung in die Praxis heilender Seelsorge 638–655; vgl. auch U. STEFFEN, Taufe. Ursprung und Sinn des christlichen Einweihungsritus, Stuttgart 1988.

erfaßt ist. Was in einem Augenblick gefeiert wird, wird im Alltag immer schon gelebt. Umgekehrt kann darum eine Feier von Sakramenten nur dann sinnvoll sein, wenn ihr Inhalt im Leben der Beteiligten auch zum Ausdruck kommt. So wäre die Heilszusage Gottes und die Eingliederung in sein Volk in der Taufe ein Zeichen für das Hineinleben der Kinder in den Glauben ihrer Familie und Gemeinde. Dieses Ziel verfolgen ja alle sechs dargestellten Ansätze mit unterschiedlichen Akzenten. Doch zu Recht kann man mit Medard Kehl die größten Schwierigkeiten feststellen, „die Kluft zwischen hochkarätiger Tauftheologie einerseits und unserer normalen Praxis andererseits zu überbrücken, nämlich die Kinder auch aus ‚kirchenfernen‘ Familien unterschiedslos zu taufen“²⁸.

Hier sei nun die These aufgestellt, diese Kluft sei zumindest in ihrer Schärfe durch Einseitigkeiten in der Tauftheologie sowie durch eine Übertragung von strukturellen Problemen auf eine individuelle Ebene verursacht. Dazu muß 1. die Sakramententheologie wieder stärker die grundsätzliche Defizienz jedes Zeichens gegenüber der Wirklichkeit des Handelns Gottes betonen, so daß scheinbare Halbheiten wesentlich dazugehören. „Perlen vor die Säue“, dieses Schlagwort aus der jüngsten Diskussion gilt eben unweigerlich für die „ecclesia viatoris“²⁹. 2. ist der Empfang eines Sakramentes vom Menschen her nur ein Anfang, der entsprechende Glaube besteht eher in der Teilnahme am Glauben der Kirche als in einem ganz personal vollzogenen. Schließlich muß 3. soziologisch beachtet werden, daß Kirchendistanz nicht so sehr am einzelnen Gläubigen überwunden werden kann, sondern der derzeitigen Struktur der Großkirche in Deutschland entspricht; an ihr muß vorrangig gearbeitet werden.

1. Ohne die Einsichten moderner Sakramententheologie in Abrede zu stellen, wäre doch zu fragen, ob sie die Feier eines Sakramentes nicht häufig idealisiert. Von Gott her sind Sakramente nämlich zunächst *Zeichen seiner Demut*, wie es vor allem Augustinus herausgestellt hat: „Im Sakrament wirkt die kenotische Bewegung des Christusereignisses weiter. Gott

²⁸ M. KEHL, Wohin geht Kirche? Zur strukturellen Veränderung der Kirche in Deutschland, in: StZ 213 (1995), 147–159, hier 158.

²⁹ T. KOPP, Katechumenat und Sakrament – nicht aber Sakramentspendung an Ungläubige, in: Anzeiger für die Seelsorge 97 (1988), 35–38, fordert mit dem Wort aus Mt 7, 6, daß „man keinem Menschen, der nicht entsprechend disponiert ist, die Perlen geben soll“ (ebd. 37). KOPP hatte damit der Not vieler Seelsorger zu einem griffigen Wort verholfen. Aber übergeht es nicht die Grundbewegung der Kirche, mit dem Inkarnierten „vor das Lager hinauszuziehen“ (Hebr 13, 12), d. h. daß sie immer ohne Lagerzäune mit der Expropriation des Heiligen in das Profane, ins Ungeschützte, in Grauzonen und Unklarheiten leben muß?

entäußert sich in das Menschsein und macht sich die kreatürliche Begrenztheit samt der Angewiesenheit auf das Materielle zu eigen.³⁰ Von heidnischen Mysterien unterscheiden sich Sakramente scharf dadurch, daß sie nicht Erscheinung, sondern Entäußerung Gottes sind. Sie sind insofern eine Verlängerung der Inkarnation, ja der Passion Christi, als er sich darin klein macht, zu fassen gibt, ja sich wie eine leblose Sache ausliefert an Menschen, die ihn fassen und doch noch nicht begreifen können. Sie stellen also keineswegs schon an sich eine personale Begegnung mit Christus dar, sondern jedes Sakrament ist, wie es Kierkegaard vom Inkarnierten sagt, ein „Zeichen des Widerspruchs, (es) verweigert die direkte Mitteilung – und fordert den Glauben“³¹. Mysterien verlangen keinen Glauben, sondern Ekstase. Sakramente hingegen sind gerade deshalb auf den Glauben hin angelegt, weil Christus in ihnen verborgen ist. Dies zeigt sich darin, daß bei ihnen Zeichen und Wort wie Gegensätze erscheinen. Davon geht Cyrill von Jerusalem in seiner Erklärung der Eucharistie an die Neugetauften aus: „Bleib mit deiner Aufmerksamkeit darum nicht bei dem bloßen Brot und Wein haften, denn Leib und Blut sind sie entsprechend dem Wort des Herrn. Wenn die Sinneswahrnehmung dir also dies eingibt, soll der Glaube dich doch festigen. Urteile in dieser Frage nicht nach dem Geschmack, sondern habe aus dem Glauben volle Gewißheit, da du des Leibes und Blutes Christi gewürdigt bist.“³² Erst der Glaube bringt Wort und Zeichen zusammen. Insofern ist das Sakrament nur ein Anfang, es ist ein Wirken Gottes, das sich erst noch im Glauben des Menschen auswirken muß. Es kann hier nur als Aufgabe der Sakramententheologie formuliert werden, dieses „Hinterher“ des Glaubens stärker herauszustellen (z. B. in einem Neubedenken der Vorstellung vom Wiederaufleben des Sakramentes). Zugleich müßte die Eigenart des für die „Sakramente des Glaubens“ (LG 21) notwendigen Glaubens als Voraussetzung davon abgehoben werden. Bei Cyrill bestand dieser Unterschied in der Teilnahme an der Katechese der Kirche und der Feier des Sakramentes einerseits und in der Glaubensgewißheit andererseits, die dem Sakrament erst nachfolgen kann.

³⁰ E.-M. FABER, Kirche – Gottes Weg und die Träume der Menschen, Würzburg 1994, 78.

³¹ S. KIERKEGAARD, Einübung im Christentum und anderes. Hg. von Walter Rest, München 1977, 163.

³² Cat. mystag. 4, 6 (= SChr 126, 138). Ähnlich spricht auch Augustinus davon, daß die Taufe, das „signaculum fidei“, den Glauben zur Vollendung bringt, indem es ihn in der Tiefe für Gott öffnet, ja er gleichsam in Gott selbst eingetaucht wird („imbuere“). Der Getaufte „doit se laisser pénétrer et comme imprégner par le mystère lui-même“ (T. CAMELOT, „Sacramentum fidei“, in: Augustinus Magister. Congrès international augustiniens. Band II, Paris 1954, 891–896, hier 892).

2. Zuvor Teilnahme, danach erst allmählich personaler Vollzug, diese zwei Stufen sind dadurch zusammengehalten, daß die *feiernde Kirche* dem einzelnen im voraus verbürgt, daß er „des Leibes und Blutes Christi gewürdigt ist“, wie Cyrill von der Eucharistie sagt³³. Wenn er nämlich auf das Sakrament zutritt, tritt er zugleich in den Raum der Kirche. Nicht er selbst erschafft den Zusammenhang von Zeichen, Wort und Glauben, sondern er nimmt daran teil. Darum kann sein persönlicher Glaube als Voraussetzung der Spendung, die „fides sacramenti“, möglicherweise nur darin bestehen, diesen grundsätzlichen Zusammenhang des Zeichens mit dem Wort durch seine freiwillige Teilnahme zu bejahen. Die existenzielle Realisierung dessen, was im Sakrament geschehen ist, kann dagegen bis zur Teilnahme an Christi Todesgeschick gehen³⁴. Das Sakrament ist dafür ein Anfang, und zwar in der doppelten Bedeutung von Grundlage und Ausgangspunkt eines lebenslangen Weges. Doch dieses Wachsen auf dem Glaubensweg darf nicht wiederum zur Bedingung des Sakramentes gemacht werden, denn dann würde, paulinisch gesprochen, der Glaube selbst wieder gesetzlich.

Dieser Zusammenhang gilt in besonderer Weise für den Glauben der Eltern und Paten bei der Kindertaufe. Wenn diese ihren Glauben in der Tauffeier mit „*Ich glaube*“ bekennen sollen, heißt es doch wie zur Antwort darauf: „Das ist unser Glaube, der Glaube der Kirche, zu dem *wir* uns alle in Christus Jesus bekennen.“³⁵ Diese schlichte Gleichsetzung von Ich und Wir ist nur insofern gerechtfertigt, als die Eltern und Paten darin als

³³ Nur in diesem ausgeprägten Sinn für die Kirchlichkeit des Glaubens kann Cyrill das mystagogische Prinzip aufstellen, daß das Sakrament zunächst zu erleben und dann erst zu erklären sei (vgl. Cat. mystag. 1, 1; Schr 126, 82–84). Es schmälerte selbstverständlich nicht die vorgängige Glaubenskatechese. Dennoch trifft die Vorstellung eines von den Katechumenen des 4. Jahrhunderts schon tief persönlich übernommenen Glaubens nicht zu. Auch die Skrutinien waren Exorzismen und nicht eine Art von Erfolgskontrolle (vgl. A. NOCENT/I. SCICOLONE/F. BOVELLI/A. J. CHUPUNGO, *Anàmnese. Introduzione storico-liturgica alla Liturgia*. 3/1: *La Liturgia, i sacramenti: teologia e storia della celebrazione*, Genua 1989, 42). Die eigentliche Herausforderung des altkirchlichen Katechumenates besteht wohl eher in der langen Zeit der Teilnahme an Leben und Lehre der Gemeinde.

³⁴ Eindrucksvoll kommt dies im Wort Cyrills über den Taufakt zum Ausdruck: „Ihr habt die Kleider abgelegt und wart nackt. Dadurch habt ihr den nackten Christus am Kreuz versinnbildet“ (Cat. mystag. 2, 2; die „mimesis“ ist für Cyrill ein Fachterminus der sakramentalen Wirklichkeit, vgl. 2, 5: „Im Bild die ‚mimesis‘, in Wahrheit das Heil“; Schr 126, 106. 114).

³⁵ DIE FEIER DER KINDERTAUFEN in den Katholischen Bistümern des deutschen Sprachgebietes. Hg. im Auftrag der Bischofskonferenzen Deutschlands, Österreichs und der Schweiz und des Bischofs von Luxemburg, Einsiedeln und Köln – Freiburg und Basel – Regensburg – Wien – Salzburg – Linz 1977, 65 f. (Hervorh. A. W.).

Repräsentanten des Glaubens der Kirche verstanden werden, den sie rituell bekennen. Doch Repräsentanz bedeutet nicht volle persönliche Realisierung. Dieser Vorbehalt ist offensichtlich in vielen Ansätzen der Taufpastoral stillschweigend weggefallen und wurde so zur Triebfeder dafür, die Taufe nur bei einem gelebten Glauben der Familie für sinnvoll zu erachten³⁶. Die kirchliche Tradition hat im Gefolge des Augustinus jedoch sogar die Kindertaufe bei einem mangelhaften Glauben der Eltern als Grenzfall für möglich gehalten – er denkt recht modern etwa an eine Auffassung von der Taufe als Schutz vor Krankheit und Gefahren: „Die Kinder werden nicht so sehr von denen, die sie in ihren Armen tragen, hierhin gebracht, um geistliche Gnade zu empfangen (oder genauer schon auch von ihnen, wenn sie selber gute Gläubige sind), als von der gesamten Vereinigung (societas) der Heiligen und Gläubigen.“³⁷ Entscheidend ist allerdings, daß die Familie des Täuflings diesen auch wirklich in die Glaubensgemeinschaft stellen will, und zwar nicht nur für den Augenblick, sondern für sein Leben.

Sind diese Schlußfolgerungen nicht der reinste Minimalismus, eine Apologie der pastoralen Unbeweglichkeit? Soll also unesehen jedes Kind getauft werden, dessen Eltern es wünschen? Keineswegs, doch unsere Überlegungen haben den Akzent zweimal verlagert: Einmal vom Sakrament als Verdichtung des Gnadengeschehens zur Erniedrigung Christi gleichsam auf menschliche Maße; zum anderen von einem persönlichen Glaubensleben zur Repräsentation des Glaubens der Kirche. Sakramente (und vor allem die Taufe als „*ianua sacramentorum*“) sind gewissermaßen ein Tiefpunkt, der zum Wendepunkt werden will. Deshalb ist das Kriterium einer verantworteten Taufspendung die Frage, inwieweit diese

³⁶ Ähnliches gilt von der m. E. unglücklichen Formulierung: „N., mit großer Freude nimmt dich die christliche Gemeinde (oder: unsere Pfarrgemeinde) auf“ (ebd. 56). Auch sie ist nur im Sinn der Repräsentation der Orts- und Gesamtkirche durch den Priester ehrlich denkbar. Andernfalls käme sie angesichts der Tatsache, daß die Gemeinde häufig allenfalls durch den Pfarrbrief über die Taufe in Kenntnis gesetzt wird und daß junge Familien zudem häufig umziehen, oft einem Tun-als-Ob gleich.

³⁷ Ep. 98, 5 (PL 33, 362). Augustinus argumentiert sogar noch dahingehend, daß ein Sakrament das Bezeichnete vergegenwärtige, so daß die Taufe als „*sacramentum fidei fides est*“ und das Kind „*fidei nondum habet affectum, respondetur fidem habere propter fidei sacramentum*“; mit dem Vernunftgebrauch müsse allerdings ein „*intellegere*“ und „*voluntate coaptari*“ hinzutreten (ep. 98, 9–10; PL 33, 364). Nicht der Glaube der Eltern, Paten oder der Taufspender, sondern der Geist bewirke die Wiedergeburt: „*ideo per hanc societatem unius eiusdem Spiritus prodest offerentium voluntas parvulo oblato*“ (ep. 98, 2; PL 33, 360). So ist es auch die „*mater ecclesia, quae cor et os maternum eis praestat*“ (zitiert nach E. R. FAIRWEATHER, St. Augustin's Interpretation of Infant Baptism, in: Augustinus Magister 897–903, hier 903).

Repräsentation durch Eltern und Paten gelingt³⁸. Repräsentation von seiten der Seelsorger bedeutet schließlich, daß sie in Katechese und Feier die Bedeutung der Taufe nicht auf das verkürzen, was eben augenblicklich vermittelt werden kann. Sie stehen vielmehr für den Glauben der Kirche ein, also auch für eher „widerspenstige“ Aspekte wie Taufe als Mitsterben mit Christus, als Befreiung von der Erbsünde, als Bindung an die Kirche und als Lebensweihe, auch wenn es der pastoralen Klugheit überlassen bleibt, ob und wie sie über die Taufliturgie hinaus thematisiert werden.

3. Mit der Repräsentation setzt nun auch ein soziologisches Argument ein. Verschiedene Studien zur Kirchenzugehörigkeit haben ergeben, daß der „treue Kirchendistanzierte“ den Normaltypus religiösen Lebens in Deutschland darstellt. Man darf die Behauptung wagen, daß er eine Folge der Tatsache ist, daß die Großkirchen weitgehend parallel zu anderen Großorganisationen wie Post, öffentlich-rechtlichem Rundfunk, Gewerkschaften und Parteien organisiert sind (flächendeckendes Netz von Niederlassungen, professionelle Betreuung, normierte Abgaben, Konzentration auf einen funktionalen Sektor der Gesellschaft, hier der Religion, Mitgliederbetreuung allenfalls als Aktivierung) – und dies in Gegensatz zum Selbstverständnis der Kirche als *Communio* aller Gläubigen. Kirchendistanz überwinden zu wollen, ohne an diese Struktur zu rühren, scheint darum von vornherein zum Scheitern verurteilt. Von Distanzierten darf nicht anläßlich eines Sakramentes verlangt werden, was die Aufgabe einer Strukturreform der Kirche wäre³⁹.

III. Grundsätze der Taufpastoral

Auf der Grundlage der theologischen Kriterien können nun sechs Grundsätze aufgestellt werden, mit deren Hilfe die sechs Ansätze weiterentwickelt werden könnten. Sie wollen die Überforderung der Handlungserwartungen vermeiden, ohne in ein ritualistisches Verständnis zurückzufallen. Taufe ist danach vielmehr der Anfang eines Wachstums, das sich aber nur in der Freiheit der Kinder Gottes entfalten kann.

³⁸ H. SCHMITZ, Taufaufschub und Recht auf Taufe, in: H. AUF DER MAUR/B. KLEINHEYER (Hg.), *Zeichen des Glaubens. Studien zu Taufe und Firmung* (= FS Balthasar Fischer), Zürich-Einsiedeln-Köln-Freiburg 1972, 253–268, nennt drei Bedingungen für das Recht auf Taufe, nämlich Taufglauben (an die Taufe als Heilszeichen), Taufbitte und Taufversprechen (bei der Kindertaufe die Zusage einer religiösen Erziehung, über die aber keine Garantie verlangt werden darf), sieht bei der Frage nach dem genauen Umfang dieser drei Elemente aber noch Klärungsbedarf.

³⁹ „Das Versagen der Gemeinschaft in ihren Aufgaben darf weder dem Taufmündigen noch dem Taufunmündigen noch dessen Eltern angelastet werden“ (SCHMITZ, *Taufaufschub* 267).

1. Taufe setzt *Glauben* voraus, den Glauben der Kirche, an dem die Kinder vorwiegend durch den Glauben der Eltern, Paten und Verwandten als ihrer Lebenswelt teilnehmen. Doch dieser Glaube braucht nicht als existenziell realisierter vorausgesetzt zu sein. Als Minimum genügt der Mitvollzug mit der Bereitschaft, das Erlebte auf sich wirken zu lassen und die Beziehung zur Kirche nicht grundsätzlich abubrechen. Seelsorger und Gemeinden können sich darum bemühen, einzelne Formen der Begegnung mit den Familien (z. B. zu Festtagen, durch Kindergarten und Religionsunterricht, Elterngespräche, Familienkreise, Freizeiten) und Anregungen zur Gestaltung ihrer Lebenswelt zu entwickeln (z. B. Brauchtumpflege, Gespräch über Kinderfragen, soziale Hilfen). Solche Initiativen brauchen nicht spektakulär zu sein, denn sie erwarten nicht, Kirchendistanz generell zu überwinden. Sie sollten vielmehr an den einfachen Vollzügen und Überzeugungen des Glaubens gleichsam als „minima fidelia“ orientiert sein. Langfristig wären darüberhinaus aber strukturell Formen einer Beteiligungskirche zu entwickeln, die die Familien als Repräsentanten des Glaubens der Kirche fördern würden.

2. *Verkirchlichte Formen der Pastoral* – Taufgespräch, katechetische Wege, Glaubensgruppen usw. – sind nur subsidiär zum Glaubensvollzug in der Lebenswelt. In dem Maß, wie die Gesellschaft sich in der Moderne differenzierte und Subsysteme wie Wirtschaft, Erziehung oder Freizeit ausgebildet hat, organisierte sich auch die Kirche als eigener Bereich in der Gesellschaft und „verkirchlichte“ so das Christentum⁴⁰. Als christlich galt, wer an kirchlich organisierten Formen teilnahm. Unbeabsichtigt leistete diese Entwicklung aber einer Entchristlichung der Kultur Vorschub und hatte Dekulturation statt Inkulturation zur Folge. Dieses Erbe dieses Milieukatholizismus kann unter der Hand das „Prinzip Gemeinde“⁴¹ verformen: Der dicke Pfarrbrief gilt als Ausweis eines blühenden christlichen Lebens. Doch die Gemeindebildung in diesem Sinn gerät zunehmend in eine Krise, wie es in der Taufpastoral offenkundig wird⁴². Darum sollte die Taufe eines Kindes eher dazu anregen, die eigene Lebenswelt christlich zu gestalten. Hier behalten die Ansätze „Hauskirche“ und „Mystagogie“ ihre Berechtigung. Die Einladung zum gemeindlichen Leben sollte die sonntägliche Eucharistie zum Zentrum haben, die nicht wie ein Angebot unter vielen erscheinen darf.

⁴⁰ Vgl. F.-X. KAUFMANN/J. B. METZ, *Zukunftsfähigkeit. Suchbewegungen im Christentum*, Freiburg 1987, 39–44.

⁴¹ F. KLOSTERMANN, *Prinzip Gemeinde. Gemeinde als Prinzip des kirchlichen Lebens und der Pastoraltheologie als der Theologie dieses Lebens*, Wien 1965.

⁴² S. o. Anm. 17.

3. Wer ein Minimum kennt, ist frei für gezieltes Handeln. Der Standard darf nicht so hoch sein, daß bei allem Mühen ständig der Eindruck bleibt, nicht genug getan zu haben. Die Taufpastoral in den Pfarreien kann vielmehr unterschiedlich sein und sich an den *Ressourcen* orientieren. Wo sich also etwa ein Elternkreis des Kindergartens, eine Krabbelgruppe, eine „Equipe Notre-Dame“, eine „Marriage-Encounter“-Gruppe von Ehepaaren oder ein Kreis befreundeter junger Frauen gebildet hat, wo ein neugebildeter Pfarrgemeinderat tatendurstig ist oder wo einfach ein ehemaliger Jugendarbeiter auch einmal etwas mit Leuten über 20 tun will, wird der Seelsorger bei ihnen anregen, Formen der Begegnung im Glauben mit den Tauffamilien zu schaffen. Gerade weil hier nichts notwendig ist, ist Spielraum für Phantasie und Experiment gegeben – Einbettung in Familiengottesdienste oder in die Liturgie der Fastenzeit und Osternacht, Stiften von Beziehungen (besonders bei Zugezogenen oder Frauen, die ihren Beruf wegen des Kindes zeitweilig aufgeben), Angebote in Zusammenarbeit mit den Familienbildungsstätten, Begleitung Alleinerziehender, caritative Initiativen usw.

4. Kann man sich von den hohen Handlungserwartungen an alle lösen, wächst die Kraft zum *zeichenhaften Handeln* mit einigen. In christlichen Familien mit gelungenen Formen von Gebet und Feier sorgen schon allein die Kinder dafür, daß diese auch in anderen Familien bekannt werden. Und ein katechumenaler Weg mit wenigen, die ihn gerne gehen, spricht für sich und wird in Zukunft vielleicht auch noch mehr Menschen anziehen. Hier wächst der Glaubensvollzug, auf den die Taufe angelegt ist, exemplarisch. Mit dieser Option zeigt sich, daß unsere Überlegungen nicht dafür plädieren, die bisherige Taufpastoral unverändert fortzusetzen, sondern daß sie echte Handlungsfreiheit pastoraltheologisch sicherstellen wollen. Wo der Druck wegen zu hoher Handlungserwartungen abgebaut werden kann, wächst zugleich auch die Möglichkeit, diakonischer auf die Situation der Beteiligten einzugehen und sie zu stützen und zu begleiten.

5. In den jüngsten Ansätzen wird erstaunlich oft die Bedeutung der *Tauffeier* selbst hervorgehoben. Ihre Wirkung geht über das sprachlich Faßbare hinaus, wie (abgesehen vom eigentlichen Gnadengeschehen) auch die tiefenpsychologischen Überlegungen Thilos und Scharfenbergs zeigen. „Das war aber schön“, hinter solchen Äußerungen kann sich vielleicht sogar eine Erfahrung Gottes verbergen. Die gute Gestaltung des Taufgottesdienstes sollte nicht hinter den katechetischen Bemühungen zurückbleiben. Auch gilt es die Kunst zu lernen, in der Feier persönlich zu sein, ohne darin das Größere Gottes zu überdecken. Zeichen wie Wasser, Licht, Kleid, Schreiten, Segnen entfalten ihre Kraft, wenn sie nicht über-redet werden.

6. Schließlich gibt es noch einige unangenehme *Fragen eher äußerlich-rechtlicher Art*, die aber immer wieder zu Konflikten führen; eine Verständigung auf Dekanats- oder möglichst sogar Bistumsebene wäre hilfreich: Taufe in den ersten Wochen nach der Geburt (vgl. CIC can. 867 § 1; bei einer längeren Vorbereitung ließe sich schon früher die Aufnahme des Kindes unter die Taufbewerber und die Bezeichnung mit dem Kreuzzeichen im Familienkreis oder auch im Sonntagsgottesdienst begehen), gemeinsame Taufsonntage oder auch Einzeltaufe (Gemeinschaft kann kaum verordnet werden), Umgang mit aus der Kirche ausgetretenen Eltern oder Paten (hier dürfte das angesprochene Minimum einer Gemeinschaft mit der Kirche unterschritten sein), Ansprechen einer möglichen kirchlichen Trauung (als Zeichen der Gemeinschaft mit der Kirche ist sie nicht unerheblich, soll aber wohl nur angeregt und nicht zur Bedingung gemacht werden), feierliche Taufe nur sonntags, auch am Samstagnachmittag oder ggf. auch an anderen Tagen (der feste Tag macht deutlich, daß Taufe nicht nur ein Termin, sondern ein Ereignis ist) usw.

Sakramente und zumal die „*ianua sacramentorum*“, die Taufe, sind Zeichen des Anfangs. Sie sind weniger Fülle als Keim. Die Gegenwart Christi bleibt oft verborgen und der Glaube noch klein. Das ist für Seelsorger und Gemeinden bisweilen schwer mitzuvollziehen, aber es braucht nicht zur Resignation zu führen, sondern zum Einstimmen in die Logik der Inkarnation.

Die älteste erhaltene christliche Psalmenhomilie

Zu Verwendung und Verständnis des Psalters bei Hippolyt

(Zweiter Teil)

3 Systematische Aspekte

3.1 Liturgiehistorische Beobachtungen

Die Psalmenerklärung Hippolyts ist kein wissenschaftlicher Kommentar, sondern eine Homilie¹. Ihr Sitz im Leben der Gemeinde ist die liturgische oder katechetische Versammlung. Auch die Psalmen haben dort ihren Ort. Hermeneutisch ist dabei zu beachten, daß die Psalmen nicht gesungen bzw. gebetet, sondern als Lesung vorgetragen werden². Diese Lesung umfaßt mehrere – im erwähnten Fall zwei – Psalmen in ihrer numerischen bzw. kanonischen Reihenfolge. *HomPs* ist mithin der früheste überlieferte eindeutige Hinweis auf die *Lesung* von Psalmen und einer der ältesten sicheren Belege für die Verwendung des Psalters im christlichen Gottesdienst überhaupt³. Der überlieferte Text von *HomPs* bietet freilich keinen

¹ Auch für andere Hippolyt zugeschriebene Werke gilt, daß er „auch in eindeutiger ‚wissenschaftlichen‘ Schriften ... immer ein Publikum im Blick (hat)“ (J. C. SALZMANN, *Lehren und Ermahnen. Zur Geschichte des christlichen Wortgottesdienstes in den ersten drei Jahrhunderten*. [WUNT 59], Tübingen 1994, 384, mit einigen Belegen, deren Verfasserschaft aber nicht weiter problematisiert wird).

² *HomPs* 18.

³ Zur Geschichte des christlichen Wortgottesdienstes vgl. SALZMANN (wie Anm. 1). Erst die *Acta Pauli* erwähnen Ende des 2. Jahrhunderts „Psalmen Davids“, und zwar im Zusammenhang einer Mahlfeier (Hg. W. SCHMITT; Veröffentlichungen aus der Hamburger Staats- und Universitäts-Bibliothek 2 [1936] 50, 11, deutsch auch *NTApo*⁵, 2, 235). Psalmodie in Mahlfeiern erwähnt ungefähr zeitgleich mit Hippolyt auch Tertullian (s.u. 3.1.2). Dieser kennt Psalmodie auch als Bestandteil des Sonntagsgottesdienstes (*De an.* 9, 4; vgl. Anm. 6). Welcher liturgische Kontext hinter der Erwähnung von Psalmen in *De or.* 27; 28, 4 (Hg. G. F. DIERCKS; CChr.SL 1, 273; vgl. Anm. 25) steht, ist nicht eindeutig zu klären. Psalmodie im Kontext der Eucharistie kennt Mitte des 3. Jhs. (?) auch die Paulus-Apokalypse, s. u. Anm. 16 ff. Für die Tagzeitenliturgie kann für die Zeit vor Hippolyt und Tertullian allenfalls postuliert werden, es sei „évident qu'elle consiste en psaumes ...“ (A. VERHEUL, *Les psaumes dans la prière des heures hier et aujourd'hui*: QL 71 [1990] 261–295, hier 263). Auch über private Psalmenverwendung (und zwar als Gesang!) gibt es erst seit Tertullian sichere Zeugnisse (*Ad ux.* 8, 8 [Hg. A. KROYMANN; CChr.SL 1, 394, 53 f]; *De exhort. cast.* 10, 2 [Hg. A. KROYMANN; CChr.SL 2, 1029]). Aus etwa derselben Zeit

weiteren Hinweis darauf, in welchem liturgischen bzw. gemeindlichen Kontext die Psalmen gelesen und kommentiert wurden. Hippolyt bezieht sich in *HomPs* 18 zwar nur auf eine Psalmenlesung. Trotzdem lassen sich aus der Homilie vorsichtige Rückschlüsse darauf ziehen, daß er liturgische Psalmodie im Sinn von Gebet und Gesang kannte, sowie auf die Gestalt ihres Vollzugs.

1. Ein erster Hinweis ist damit gegeben, daß in der Schilderung der Entstehung des Psalters wiederholt pauschal hervorgehoben wird, daß es sich um Lobgesänge⁴ handelt.

Erste eindeutige Nachrichten⁵ über liturgische Psalmodie im genannten Sinn von Gebet und Gesang sind uns vom Anfang des 3. Jahrhunderts erhalten: bei Tertullian ist der „Vortrag von Psalmen“ eindeutig von der „Schriftlesung“ zu unterscheiden⁶. Er versteht sie ausdrücklich als „Gesänge“ bzw. „Lieder“⁷. Hier ist auch zu erwähnen, daß die ältesten Belege liturgischer (und außerliturgischer) Psalmodie nicht allein von biblischen Psalmen sprechen, sondern diese in einem Atemzug mit anderen Gesängen nennen⁸.

stammt auch die Schilderung außerliturgischer Psalmodie in der *Passio Perpetuae et Felicitatis* (10, 12; 18, 7; Hg. H. MUSURILLO, 118; 126).

⁴ Terminologisch wird von Psalmodie als ὕμνεῖν (*HomPs* 4), ὕμνος (*HomPs* 3 f) gesprochen (dieser Umstand ist insofern bemerkenswert, als ὕμνος/ὕμνεῖν bei den Apostolischen Vätern und den Apologeten, abgesehen von einer Ausnahme bei Justin, nur in Zitaten belegt ist [DELLING, ὕμνος, ThWNT 8 (1969) 492–506, hier 505]); ferner als αἰνεῖν (*HomPs* 4), δοξάζειν (*HomPs* 3) und δοξολογία (*HomPs* 7), u. U. auch von ᾄδειν (*HomPs* 8 – vgl. auch 1 Chr 16, 4). In diesem Zusammenhang ist auch die besondere Wertschätzung der Hallelujapsalmen zu nennen (s. u. 3.1.3).

⁵ M. HENGEL, Die Septuaginta als „christliche Schriftensammlung“, ihre Vorgeschichte und das Problem ihres Kanons. In: Die Septuaginta zwischen Judentum und Christentum. (Hg. M. HENGEL/A. M. SCHWEMER; WUNT 72), Tübingen 1994, 182–284, hier 204, zieht schon aus dem Befund der ältesten Fragmente von Psalterhandschriften den Schluß, „die Psalmen wurden als christliche Hymnen gesungen“: fünf der 12 christlichen Codexfragmente (plus einer Psalmenrolle) vom Ende des 1. bis zum Anfang des 3. Jahrhunderts sind stichisch geschriebene Psalmenhandschriften.

⁶ Tertullian, *De an.* 9,4 (Hg. J. H. WASZINK; CChr.SL 2, 792), hält die Sprechakte des Wortgottesdienstes klar auseinander: ... *prout scripturae leguntur aut psalmi canuntur aut allocutiones proferuntur aut petitiones delegantur* ...

⁷ Vgl. den Sprachgebrauch in *Ad ux.* 8, 8 (CChr.SL 1, 394, 53 f); *De exhort. cast.* 10, 2 (CChr.SL 2, 1029); *Apol.* 39, 18 (s. Anm. 13); vgl. ferner SALZMANN (wie Anm. 1), 418–420. Eine Psalmenlesung bezeugt Tertullian m.W. nicht. Zum Psalmengesang vgl. auch u. zur Paulusapokalypse, s. Anm. 16 ff.

⁸ Z. B. Tertullian, *Ad ux.* 2, 8 (CChr.SL 1, 394, 53 f); *De or.* 28, 4 (CChr.SL 1, 273, 14); *Apol.* 39, 18 (s. Anm. 13); *Acta Pauli* (wie Anm. 3) ὑπὸ αὐτῶν ψαλμῶν τε Δαουὶδ καὶ φθῶν. Vielleicht ist gar Hippolyt der von Eusebius (*h.e.* 5, 28, 5; Hg.

2. In *HomPs* 14 liegt zudem ein ausdrückliches Zeugnis darüber vor, daß im christlichen Gottesdienst Kleriker Psalmen (vor)sangen: „die Kleriker singen Loblieder auf Gott“⁹.

,TA' 25¹⁰ bestätigt und ergänzt diese Aussage: Nach dem Mahl (mit Lobpreis über das Licht) erhebt man sich im Rahmen der abendlichen Gemeindeversammlung¹¹ zum Gebet. Das wird konkretisiert: „Die Kinder und die Jungfrauen sollen

E. SCHWARTZ; GCS 2/1, 500,24–26) zitierte Autor, der weiß, daß „von Anfang an“ *ψαλμοὶ δὲ ὅσοι καὶ ᾠδαὶ* existierten, „die Christus, den Logos Gottes, besingen und seine Gottheit verkünden“ (... τὸν Χριστὸν ὑμνοῦσιν θεολογοῦντες; Übersetzung nach G. LOHFINK, Gab es im Gottesdienst der neutestamentlichen Gemeinden eine Anbetung Christi? In: DERS., Studien zum Neuen Testament. [SBAB 5], Stuttgart 1989, 245–265 [= BZ 18 (1974) 161–179], hier 252).

⁹ κληροί ..., μυστήριον δοξολογίας ἐνδεικνύμενοι, ὑμνοῦσι τὸν θεόν. Die Aussage steht eindeutig auf der Ebene des Antitypos. ὑμνεῖν ist in *HomPs* ein Synonym für Psalmodie (Belege s.o. Anm. 4). *HomPs* 14 ist mit der Ätiologie des Psallierens von *HomPs* 2–5 nicht nur durch zahlreiche Stichwörter verbunden (frappant ist insbesondere die eigentümliche Rede vom Heiligtum [ἁγίασμα; nur *HomPs* 4; 14]; vgl. Anm. 112), sondern auch durch die legitimatorische Struktur: auch *HomPs* 14 schließt mit einem Zitat aus dem Corpus Paulinum.

¹⁰ Wenn hier und im folgenden gelegentlich die sogenannte „*traditio apostolica*“ (im folgenden kurz ‚TA‘; die Paraphaseneinteilung in den Zitationen folgt der Einteilung im Rekonstruktionsversuch durch B. BOTTE, La Tradition apostolique de Saint Hippolyte. Essai de reconstitution. [Hg. A. GERHARDS; LWQF 39], Münster ⁵1989; vgl. die deutsche Übersetzung durch W. GEERLINGS [FC 1; 1991]) herangezogen wird, so ist damit keineswegs die heute mit guten Gründen abgelehnte Präsomption hippolytischer Verfasserschaft für dieses uneinheitliche Kompilat verbunden. Spätestens seit M. METZGER, Nouvelles perspectives pour la prétendue *tradition apostolique*: EO 5 (1988) 241–259, ist jedenfalls nicht mehr pauschal vorauszusetzen, das „document fantôme“ (ebda, 244) werde „gemeinhin auf etwa 215 datiert und als zuverlässige Informationsquelle für das gemeindliche und gottesdienstliche Leben der römischen Kirche zu dieser Zeit angesehen“ (P. F. BRADSHAW, Kirchenordnungen I. Altkirchliche: TRE 18 [1989] 662–670, hier 667) – vgl. v.a. METZGER, a.a.O., 248 f. Differenziert zu den offenen Fragen der Verfasserschaft und Redaktionsgeschichte s. B. STEIMER, Vertex Traditionis. Die Gattung der altchristlichen Kirchenordnungen. [BZNW 63], Berlin 1992, v.a. 28–48. ‚TA‘ 25 gehört außerdem zu den am schwächsten bezeugten Teilen der ‚TA‘: für den zitierten Abschnitt steht nur die äthiopische Version zu Verfügung; „Tout ce text est obscur“ (BOTTE, a.a.O. 67, Anm. 1). Äthiopisch/deutsche Ausgabe: H. DUENSING, Der aethiopische Text der Kirchenordnung des Hippolyt, nach 8 Handschriften herausgegeben und übersetzt. (AAWG. Philologisch-historische Klasse. Dritte Folge, Nr. 32), Göttingen 1946, 77. Zur „Agape“ bei Hippolyt s. auch J. M. HANSENS, La liturgie d'Hippolyte. Ses documents, son titulaire, ses origines et son caractère. (OCA 155), Roma ²1965, 146–152.

¹¹ ‚TA‘ 25 gibt keine Auskunft, wo dieses Mahl stattfindet. Man wird aber wohl trotz des Aufgebots zahlreicher Rollen eine häusliche Feier annehmen dürfen. Vgl. auch die Diskussion bei HANSENS (wie Anm. 10), 150 f.

Psalmen sprechen.¹² Auch von Klerikern – Diakon, Presbyter und Bischof werden ausdrücklich genannt – wird in diesem Kontext erwähnt, daß sie zum Mischkelch psallieren. Auch Tertullian bezeugt eine ähnliche liturgische Praxis. Er kennt die abendliche Mahlfeier mit Licht(ritus?), Gebet und (Psalmengesang)¹³, die auch Cyprian noch geläufig war¹⁴.

3. Wenn *HomPs* 4 schildert, daß mehrere Sänger „immer wieder zur Begleitung des Psalmisten mit ‚Halleluja‘ einfallen“ und in unmittelbarem Anschluß dieses Detail der Erzählung über die Entstehung des Psalters direkt auf den Gottesdienst der Kirche anwendet, „im Willen, die Gemeindeversammlung wohlgegründet einzurichten, auf die(selbe) Weise, wie sich Israel am Anfang in guter Ordnung betrug“¹⁵, so kann man zumindest vermuten, daß Hippolyt hier (bewußt oder unbewußt) eine Ätiologie der eigenen gewohnten Gottesdienstpraxis bringt. Er ist also wohl ein weiterer Zeuge für die Verwendung des „Halleluja“ als Antiphon zur Psalmodie, wie wir sie aus ‚TA‘ 25 und anderen zeitgenössischen Dokumenten kennen:

a) Auch die in erster Rezension vermutlich schon zu Hippolyts Lebzeiten entstandene und früh und weit, u.a. im lateinischen Westen, verbreitete Paulus-Apokalypse (*Visio Pauli*)¹⁶ will das Halleluja-Respons aller zur Psalmodie

¹² Wer mit den „Kindern“ (BOTTE übersetzt *pueri*) gemeint ist, ist schwer zu erschließen. Fraglich ist zudem, ob – semantisch die wesentliche Denotation von *dængelt* – die „Jungfrauen“ im terminologischen Sinn von ‚TA‘ 12 zu verstehen sind. HANNSENS (wie Anm. 10), 150, spricht von „des enfants et des jeunes filles“. Psalmengesang durch Frauen aller Stände, ebenso durch Kinder, ist ab dem 4. Jh. breit belegt; vgl. J. QUASTEN, Musik und Gesang in den Kulturen der heidnischen Antike und christlichen Frühzeit. (LQF 25), Münster 1930, 115–120; 140 f.

¹³ *Apol.* 39, 16–18 (Hg. E. DEKKERS; CChr.SL 1, 152 f) bezeichnet die *cena* bzw. das *conuiuium* als Agape (*id uocatur quod dilectio penes Graecos*); nach einem Licht(ritus?) werden u.a. Cantica der Schrift gesungen (*post . . . lumina, ut quisque de scripturis diuinis uel de proprio ingenio potest, prouocatur in medium Deo canere . . . Aequae oratio conuiuium dirimit*).

¹⁴ Wie die ‚TA‘ 25 beschriebene Mahlfeier, ist die bei Cyprian (*Ep.* 63, 16; Hg. G. HARTEL; CSEL 3/2, 714) beschriebene *cena* durch eine *oblato calicis mixti* gekennzeichnet. Cyprian erwähnt hier weder einen Lichtritus noch Psalmodie; letztere setzt er aber in der *Ad Donatum* 16 (Hg. M. SIMONETTI; CChr.SL 3A/2, 13) selbstverständlich voraus.

¹⁵ βουλόμενος καταστήσαι τὴν ἐκκλησίαν εὐσταθῶς, ὃν τρόπον ἐν ἀρχῇ εὐτάκτως ἐφέρετο ὁ Ἰσραὴλ (*HomPs* 5). Für M.-J. RONDEAU, Les polémiques d'Hippolyte de Rome et de Filastre de Brescia concernant le psautier: RHR 171 (1967) 1–51, hier 41, ist dieser Text v.a. ein Schlüssel zur Identifikation der Gegner Hippolyts.

¹⁶ Die Überlieferungssituation des in zahlreichen Versionen verbreiteten Dokuments ist äußerst kompliziert; es dürfte mit mindestens drei verschiedenen griechischen Fassungen zu rechnen sein; s. die (hypothetischen) Stemmata bei T. SILVERSTEIN, The Graz and Zürich Apocalypse of Saint Paul: an Independent Medieval Witness to the

legitimieren¹⁷: Eine in manchen Details von Tob 13, 18 und der Johannes-Apokalypse inspirierte Vision stellt zunächst David als den vor, der „neben dem Altar stehend, . . . mit Psalterium (und Kithara)¹⁸ in der Hand psalliert“, worauf alle mit Halleluja antworten¹⁹. David wird auch beim eschatologischen²⁰ himmlischen Gotteslob²¹ „den Anfang des Psallierens machen“ und „vorausgehen“, worauf wiederum „alle Gerechten gleichzeitig respondierend ‚Halleluja‘ psallieren“²² – diese himmlische Liturgie ist ausdrücklich Antitypos der irdischen Psalmodie²³.

b) Nach ,TA‘ 25 fallen alle mit der Antiphon „Halleluja“ in den Vortrag des Psalmisten ein. Diese Stelle von ,TA‘ 25 erklärt übrigens das Halleluja auf eine Weise, die *HomPs* 4 auffallend ähnlich ist²⁴. Außerdem ist das Halleluja der

Greek. In: *Medieval Learning and Literature*. (FS R. W. HUNT; Hg. J. J. G. ALEXANDER/M. T. GIBSON), Oxford 1976, 166–180, hier 178 f. „Der vollständigste und zugleich älteste Zeuge ist die lateinische Übersetzung“ (NTApo⁵, 2, 644; Editionen durch M. R. JAMES, *Apocrypha Anecdota. A Collection of Thirteen Apocryphal Books and Fragments*. Cambridge 1893, 11–42, T. SILVERSTEIN, *Visio Sancti Pauli* [StD 4/2], 131–218 und C. TISCHENDORF, *Apocalypses apocryphae Mosis, Esdrae, Pauli, Iohannis, item Mariae Dormitio, additis evangeliorum et actuum apocryphorum supplementis*. Leipzig 1866, 34–69). T. SILVERSTEIN, *The Date of the „Apocalypse of Paul“*: MS 31 (1962) 335–348, setzt eine erste Rezension zwischen 240 und 250 an.

¹⁷ Der legitimatorische Zug ist breit ausgeführt: Wer beim Halleluja nicht mitpsalliert, „begeht Sünde“ und ist ein „stolzer und unwürdiger“ „Verächter des Wortes“ (§ 30; NTApo⁵, 2, 661; *Apocalypses*, wie Anm. 16, 55 f; *Anecdota*, wie Anm. 16, 27]). Zweimal erfolgt die Satzung „wie im Himmel . . .“, so auch unterhalb/auf der Erde“ (§ 29; ebda). Bemerkenswert ist übrigens, daß auch hier in einer Mahlfeier psalliert wird – zwar nicht in der Agape, sondern „bei der Darbringung des Opfers“ bzw. „in der Stunde der Darbringung des Leibes und Blutes Christi“ (ebda).

¹⁸ So nach *Anecdota* (wie Anm. 16), 27; *Apocalypses* (wie Anm. 16), 55. Der Wiener Text (*Visio*, wie Anm. 16, 151) spricht nur vom *psalterium*.

¹⁹ § 29; NTApo⁵, 2, 661; *Anecdota*, 27; *Visio*, 151; *Apocalypses*, 55.

²⁰ Vgl. wiederum *HomPs* 3. Die ganze Vision des Paradieses bzw. der „Stadt Christi“ (ab § 22; NTApo⁵, 2, 658, passim), „Jerusalems“ (§ 29, ebda, 661), trägt eschatologische Züge. Im behandelten Abschnitt wird von der geschilderten Liturgie trotzdem jene zukünftige abgehoben, die gefeiert wird, „wenn Christus, der König der Ewigkeit, mit dem Vertrauen (?) [nach *Anecdota*, 27, *fiducia*; vgl. aber den Wiener Text bei *Visio*: *cum magna gloria et potencia*; H.B.] seines Reiches gekommen sein wird.“ (NTApo⁵, 2, 661; vgl. *ὅτε οὖν ἔλθῃ ὁ Χριστὸς ἐν τῇ δευτέρᾳ αὐτοῦ παρουσίᾳ* . . .; *Apocalypses*, 55; *Anecdota*, 27; *Visio*, 151).

²¹ Der doxologische Grundzug der geschilderten Szene verdichtet sich im Halleluja und seiner paränetischen Auslegung im folgenden Abschnitt. Schon § 28 nennt „Psalmen singen“ (NTApo⁵, 2, 660; Hervorhebung H.B.) in Parallelismus zu „frohlocken“.

²² Belege wie Anm. 19.

²³ S.o. Anm. 17.

²⁴ Vgl. *HomPs* 4: „Sie fielen immer wieder zur Begleitung dessen, der zum Loblied auf Gott psallierte, mit dem Ruf ‚Halleluja‘ ein, was . . . übersetzt bedeutet: Wir wollen Gott, der (wahrhaft) ist, loben (*Ἀνέσωμεν τῷ ὄντι θεῷ*)“, mit ,TA‘ 25 (zit. nach

Psalmenüberschriften ausdrücklich Kriterium für die Psalmenauswahl: ein oder mehrere Psalmen, „die mit Halleluja überschrieben sind“ werden vorgetragen.

c) Tertullian bezeugt ebenfalls, daß das Halleluja bei der Psalmodie als Responsum aller Anwesenden verwendet wurde. Wahrscheinlich ist es auch für ihn ein Kriterium der Psalmenauswahl²⁵.

3.2 Hermeneutische Analyse

3.2.1 Ordnung und Überschriften der Psalmen

Die Psalmen werden nicht bloß zufällig in ihrer numerischen Reihenfolge gelesen, wie sie im Psalmenbuch begegnen; ihre kanonische Stellung wird vielmehr ausdrücklich reflektiert²⁶. *HomPs* 19 erklärt das Fehlen von Überschriften bei Ps 1–2 mit deren exponierter (Spitzen- bzw. Schlüssel-) Stellung im Psalter. Ob man daraus schließen darf, daß Hippolyt generell einen Zusammenhang zwischen der kanonischen Gestalt des Psalters und den Psalmenüberschriften sah, muß offenbleiben.

3.2.2 Zur Auslegung der Psalmittel

a) Zur Methode der Auslegung der Psalmittel

Nach *HomPs* stehen Psalmittel und Psalm in einem wechselseitigen Auslegungsverhältnis. Alle Deutungen des zweiten Hauptteils folgen diesem Prinzip²⁷. Darüber hinaus sieht Hippolyt Bezüge zum übrigen

DUENSING, wie Anm. 10, 77, 10 f): „Wenn sie die Psalme (sic) lesen, sagen alle Hallelujah, d. h.: ‚Wir preisen den seienden Gott . . .‘. Vgl. zu letzterem BOTTE (wie Anm. 10), 67: „Probablement: ὁ ὢν θεός, cf. Ex 3, 4.“ Die Erklärung des Halleluja in der Paulusapokalypse enthält ähnliche Elemente (§ 30; NTApō⁵, 2, 661, nach Anecdota, (wie Anm. 16), 27 f; Apocalypses, wie Anm. 16, 56), hat aber eine andere Sinnspitze: ihr geht es breit entfaltet um das „alle“ des Gotteslobs, auch wenn abschließend ausdrücklich die Preisung des Schöpfers (vgl. ‚TA‘ 25) genannt wird.

²⁵ *Diligentiores in orando subiungere in orationibus alleluia solent et hoc genus psalmos, quorum clausulis respondeant qui simul sunt* (De or. 27; CChr.SL 1, 273).

²⁶ „Zwei Psalmen sind uns vorgelesen worden; es ist nötig, den Grund eingehend zu erklären (διηγήσασθαι), warum diese sich als die ersten finden“ (*HomPs* 18).

²⁷ Hippolyt formuliert seine Methode auch als allgemeine These: „der Titel bringt den Psalm zum Vorschein (δείκνυσθαι), und der Psalm die (Geistes-)Kraft der auslegenden Worte (τὴν δύναμιν τῶν ἐρμηνευμάτων)“ (*HomPs* 12). Vgl. besonders deutlich z. B. *HomPs* 9 „Also hat der Verfasser in rechter Weise, vom Geist bewegt, diesen Titel gemacht, durch welchen Titel das, was folgt, in rechter Weise durch den Geist bezeichnet wird (σημαίνεται).“ Konkret erschließt der Psalm, was die Überschrift (bzw. ihr Wortlaut) bedeutet (ὅτι . . . σημαντικόν/ή + Genetiv; *HomPs* 10; 13).

Psalter²⁸ und zur Heilsgeschichte des Alten²⁹ und Neuen Testaments³⁰. Protologie³¹ und Eschatologie³² stehen gleichermaßen im Dienst der umfassenden Heilswirklichkeit³³, wobei keineswegs nur einbahnig Früheres auf Späteres bezogen wird³⁴. Die Einheit der Schrift wird dabei auch als Prinzip formuliert³⁵ und theologisch fundiert³⁶. Was Hippolyt als „Bedeutung“³⁷ der Schrift, konkret der im zweiten Hauptteil ausgelegten Psalmtitel³⁸, feststellt, begründet er meist durch einen Schriftbeweis aus dem Alten³⁹ und/oder Neuen Testament⁴⁰; er zieht diese Verbindungen meistens mit Hilfe von Stichwortassoziationen⁴¹. Nur in den wenigsten

²⁸ *HomPs* 9; 12; 16.

²⁹ *HomPs* 12; in gewissem Sinn ist hierzu auch die Erzählung *HomPs* 2–4 zu rechnen.

³⁰ Konkret sind das Bezüge zum Christusereignis (*HomPs* 9; 11 f; 15 f; 19 f) und zur Kirche (*HomPs* 4; 9; 14), s.u. 3.2.2b)–c).

³¹ *HomPs* 3.

³² *HomPs* 3; 10 (wo vom „Gericht“ die Rede ist). Eschatologische Terminologie (ὀλιβέν) findet sich auch in *HomPs* 12; zum Motiv der eschatologischen bzw. messianischen Kelter s.u. 3.2.2.b). In weiterem Sinn könnten alle christologischen Bezüge in ihrer eschatologischen Dimension gesehen werden.

³³ S.u. 3.2.4.

³⁴ Ein Schema von Verheißung und Erfüllung wäre als einzige Deutungskategorie also genauso unangemessen wie eine exklusiv verstandene Typologie AT→NT. Selbstverständlich sieht Hippolyt – sogar in numerischer Überzahl – in den Psalmen Hinweise auf die spätere Heilsgeschichte; er kennt aber auch umgekehrte Zusammenhänge innerhalb des AT (*HomPs* 3). Sogar ein Jesuslogion kann eine alttestamentliche Heilswirklichkeit meinen (*HomPs* 12).

³⁵ Thesenhaft formuliert *HomPs* 15: „Das (sc. der Psalm[titel]) offenbart (δηλοῖ) nun eben das, was durch die heiligen Schriften aufgewiesen wird“, was in weiterer Folge konkretisiert wird: „Daß es sich so verhält, wird mir die Überschrift bezeugen. Der Psalm selbst enthält nämlich folgendes: ...“.

³⁶ Der ganze Auslegungsgang von *HomPs* 12 entfaltet in großartiger bildhafter Synthese, daß David im Psalter im und über den selben Geist Christi spricht, der die Propheten erfüllt und sie zum „schönen Lehrhaus der Gnade“ erbaut; zugleich greift Christus den Sinn der Psalmen auf und vertieft ihn.

³⁷ Zur diesbezüglichen Terminologie s. Anm. 135 f; zu ergänzen ist πιστεύειν (*HomPs* 9).

³⁸ Keine Überschrift wird vollständig, die wenigsten völlig getreu zitiert (nur *HomPs* 9; 14). Es handelt sich aber nur um geringfügige syntaktische Umstellungen (*HomPs* 10; 11; 12) oder Abweichungen (*HomPs* 15; 16) bzw. logische Ergänzungen (*HomPs* 13).

³⁹ *HomPs* 9 (Hld; Psalter); 12; (Psalter).

⁴⁰ *HomPs* 11; 12; 14; 16; 19.

⁴¹ *HomPs* 9 verbindet Ps 5, 3 mit seiner Auslegung und Ps 44 (45) 12 durch die Stichwortpaare βασιλεὺς μου/σου bzw. θεός μου/κύριός σου, dazu kommt das Stichwort προσκυνεῖν; Ob das Hld-Zitat (1, 3 f) schon in diesem Kontext den ἀγαπητός des erst *HomPs* 16 ausführlich ausgelegten Psalmtitels von Ps 44 (45) konkretisiert, ist kaum zu entscheiden. *HomPs* 11 greift das eröffnend-exponierte

Fällen⁴² genügt ihm die oben festgestellte Korrespondenz von Psalmtitel und -corpus⁴³. Bei dieser Argumentation mit der Schrift lassen sich formal drei methodische Varianten beobachten: entweder gibt die auszulegende Überschrift selbst das Stichwort für den weiteren Schriftbeweis⁴⁴, oder dieses wird aus dem zitierten Psalmcorpus genommen⁴⁵. In *HomPs* 9 schließlich liegt ein Zirkelschluß vor: zuerst bietet der Ausleger eine Identifikation; erst in diesem Zusammenhang fällt das Stichwort für das anschließend zur weiteren Begründung herangezogene Schriftzitat.

b) Zur Deutung der Überschriften: Beispiele der Aktualisierung

Obwohl Hippolyt bei der Deutung der Psalmen und ihrer Überschriften keineswegs immer die Brücke zur neutestamentlich determinierten Heilswirklichkeit schlägt⁴⁶, aktualisiert er den alttestamentlichen Text gelegent-

ἐξομολγεῖν (Ps 9, 1), ferner die Sohn-Vater-Thematik, auf, um Lk 10, 21 par Mt 11, 25 f einzuführen (U. LUZ, Das Evangelium nach Matthäus. 2. Teilband. Mt 8–17. [EKK I/2], Braunschweig/Neukirchen-Vluyn, 1990, 199, stellt durchaus einen Zusammenhang der Texte fest). In *HomPs* 12 schlagen die νήπιοι die Brücke von Ps 8, 3 zum selben Zitat. Der βαθμός des „Apostel“-zitats (1 Tim 3, 13) von *HomPs* 14 wird auf die ἀναβαθμοί von Ps 126 (127) 1 bezogen. Der ἀγαπητός des Psalmtitels von Ps 44 (45) wird mit dem Mt 17, 5 Genannten identifiziert (*HomPs* 16); zu den komplexen Bezügen zwischen den hier genannten christologischen Titeln s.u. 3.2.2.b). Auch im mehr systematischen als exegetischen Abschnitt *HomPs* 17 wird das Sach-Zitat über das Stichwort ἀνατέλλειν weitergeführt. Das Hld-zitat von *HomPs* 9 und Phil 2, 10 (*HomPs* 15) sind mit den beiläufig aus Ps 103 (104) 15 in *HomPs* 12 und aus Ps 109 (110) 3 in *HomPs* 16 eingeflochtenen Phrasen die einzigen nicht durch Stichwörter verbundenen Zitate (sofern nicht die ausgelegten Psalmen selbst zitiert werden). Etwas anders verhält es sich mit dem einzigen Psalterzitat im dritten Hauptteil; s.u. 3.2.5.

⁴² *HomPs* 10; 13. Einen u. U. hierzu zu rechnenden Sonderfall stellt *HomPs* 15 mit seinem Phil 2, 10-Zitat dar.

⁴³ E. SLOMOVIC, Toward an Understanding of the Formation of Historical Titles in the Book of Psalms: ZAW 91 (1979) 350–380, weist wie schon B. S. CHILDS, Psalm Titles and Midrashic Exegesis: JSS 16 (1971) 137–150, hier 142 f; 148, auf, daß die „historisierenden“ Psalmtitel des MT und der LXX genauso wie die Zuschreibungen und Identifikationen im rabbinischen Midrasch auf dieselben Methoden des „connective midrash“ (380) zurückzuführen sind: „linguistic and thematic affinities and similar imagery.“ (364).

⁴⁴ *HomPs* 14; 16.

⁴⁵ *HomPs* 11; 12.

⁴⁶ Ps 6,1–2 versteht er einfach über den „Tag des Gerichts“ (auch wenn gerade hier christliche Denkvoraussetzungen im Spiel sein dürften, s. u., v. a. Anm. 85 ff); Ps 31 (32) 1–2 vom Sündenbekenntnis und der -vergebung. Letztere selbstverständliche Überzeugung stellt ein – obgleich wenig sensationelles – Mosaiksteinchen zur altkirchlichen Bußpraxis und ihrem Verständnis dar. Aus dem Kontext läßt sich allerdings nicht erheben, ob terminologische Konnotationen antönen, wenn Hippolyt von ἐξομολογεῖσθαι spricht – solches ist etwa bei Tertullian und Cyprian der Fall; vgl. R. MESSNER, Feiern der Umkehr und Versöhnung. In: DERS./R. KACZYNSKI,

lich doch recht unbefangen. Er sieht in ihm völlig selbstverständlich Christus und/oder die Kirche bezeichnet. Die wenigsten dieser Bezüge sind bereits traditionell, teilweise sogar schon vom Neuen Testament her vorgegeben; die meisten ragen aus dem übrigen Befund der älteren Geschichte frühchristlicher Psalmenverwendung⁴⁷ heraus. Erstmals in der Wirkungsgeschichte von Ps 5 sieht Hippolyt in der „Erbin“ des Titels die Kirche⁴⁸. Neu ist auch die anschließende Identifikation des kollektivierten Beters desselben Psalms mit der Kirche. Sie ist auf die „Glaubensaussage über den Sohn“ hingeordnet⁴⁹, die im Adressaten des Gebets „Christus als Kyrios und König erkennt und anbetet“⁵⁰. Die Zitate aus dem Hohenlied⁵¹

Sakramentliche Feiern I/2. (GDK 7, 2), Regensburg 1992, 89–91. P. NAUTIN, Le dossier d'Hippolyte et de Méliton dans les florilèges dogmatiques et chez les historiens modernes. (Patr. 1), Paris 1953, 176, Anm. 2, zitiert einen Paralleltext aus dem Hippolyt zugeschriebenen Danielkommentar, 4, 32, 7 (Hg. M. LEFÈVRE; SC 14, 330, 1–3): „Die nämlich ihm als dem, der die Macht hat, Sünden zu vergeben, vertrauen und ihm bekennen / ihn preisen wollten (ἡμελλον πιστεῦν αὐτῷ καὶ ἐξομολογεῖσθαι αὐτῷ), deren Sünden wurden nachgelassen.“

⁴⁷ Für Ps 1–20 (21) bietet Balth. FISCHER, Das Psalmenverständnis der Alten Kirche bis zu Origenes. (Habil., mschr.), Mönchen-Gladbach [Bonn] 1944 (teilweise publiziert in DERS., die Psalmen als Stimme der Kirche. [Hg. A. HEINZ], Trier 1982), eine vollständige Analyse des Psalmenverständnisses bis Origenes auf Basis der bis 1944 zugänglichen Quellen.

⁴⁸ HomPs 9. Präzis: der „Erbenden“; dieses philologische Detail wird in der späteren Auslegungsgeschichte gelegentlich Gegenstand einer Deutung S. W. KINZIG, Erbin Kirche. Die Auslegung von Psalm 5, 1 in den Psalmenhomilien des Asterius und in der Alten Kirche. (AHAW.PH 1990/2), Heidelberg 1990.

⁴⁹ ἵνα ὅσα καὶ περὶ τοῦ υἱοῦ λέγεται πιστευθῇ. (HomPs 9) Vielleicht ist die ausdrückliche ausführliche Betonung der Glaubensdimension als Indiz dafür zu werten, daß Hippolyt darum weiß, daß er hier neue Wege der Auslegung betritt. Die auch später (ab Cyprian, Test. 2, 29; CSEL 3/1, 98, 4–6; notabene auch hier in primär christologischer, nicht liturgietheologischer Perspektive, nämlich unter den *testimonia quod ipse sit rex in aeternum regnaturus* [CSEL 3/1, 96, 14]) belegte Identifikation des Adressaten des Psalms ist ja keine notwendige Folge der Ekklesiologisierung des Beters. Zur Einheit von Christologie und Doxologie vgl. übrigens auch das (Hippolyt-?) Zitat von Anm. 8.

⁵⁰ ... ἐκκλησίαν, ἥτις καὶ κύριον καὶ βασιλέα ἐπέγνω τὸν Χριστόν; einige Zeilen später fast wörtlich wiederholt (αὕτη ἐστὶν ἡ καὶ κύριον καὶ βασιλέα ἐπιγνοῦσα) und abschließend modifiziert zu αὕτη ἐστὶν ἡ ... προσκυνοῦσα τῷ Χριστῷ; HomPs 9, in Abwandlung von Ps 5, 3b.

⁵¹ Die ältere Wirkungsgeschichte des Hld kann hier nicht weiter verfolgt werden; „Im ältesten bekannten, allerdings nur fragmentarisch überlieferten Kommentar Hippolyts von Rom ist der Übergang von der jüdischen Deutung (Gott-Israel) zur christlichen (Gott/Christus-Synagoge/Kirche) noch deutlich faßbar.“ (U. KÖPF, Hoheslied. III. Auslegungsgeschichte im Christentum: TRE 15 [1986] 508–513, hier 509) Dieser Umstand ist angesichts der Selbstverständlichkeit der christologischen Spitze des Hld-Zitats in HomPs 9 bemerkenswert, auch wenn die Verfasser nicht identisch sein sollten.

und aus Ps 44 (45)⁵² lassen zudem Brautmetaphorik anklingen⁵³. In Ps 9, 1 „erkennt“ *HomPs* 11 „in gleicher Weise den Sohn“⁵⁴. Dieser christologische Bezug wird aber nicht wie in *HomPs* 9 im Sinn einer Identifikation des Adressaten des Psalms mit Christus verstanden. Der Anfang des Psalms „verkündigt“ vielmehr Christus, indem jener zum Beter dieses Psalms wird⁵⁵. Ps 8, zumal sein von Hippolyt zitierter V. 3a, hatte schon vor *HomPs* eine reiche Wirkungsgeschichte⁵⁶. Der Text bot zu vielfältigen Spekulationen Anlaß⁵⁷; Hippolyts allegorische Auslegung der Kelter, von der die Überschrift spricht, scheint aber völlig eigenständig⁵⁸. Ausgehend von der christologischen Umkehrung des biblischen Motivs von der

⁵² Zur älteren Verwendung von Ps 44 (45) 11–13 im Zusammenhang christologischer Bekenntnisaussagen s. u. Anm. 83. *Dial.* 63, 5 (Hg. G. ARCHAMBAULT; TDEHC 8, 300) wird ausdrücklich und ausführlich die Kirche, und zwar insofern sie an Christus glaubt (ὅτι εἰς αὐτὸν πιστεύουσιν), mit der vom λόγος τοῦ θεοῦ angeredeten Tochter identifiziert. Nicht in christologischem Zusammenhang zitiert Irenäus ein Bruchstück von Ps 44 (45) 12 (*Adv. haer.* 4, 39, 2; Hg. A. ROUSSEAU; SC 100/2, 966).

⁵³ Asterios, Epiphanius, Hesychius, „Athanasius“ und Chrysostomus führen das Thema der Brautschaft im Zusammenhang der Erbthematik von Ps 5, 1 mehr oder weniger breit aus; s. KINZIG, Erbin (wie Anm. 48), 59–62.

⁵⁴ *HomPs* 11, offensichtlich in Rückbezug auf *HomPs* 9.

⁵⁵ Es wird keineswegs gesagt – auch nicht implizit: das ἐξομολογούμενος πατρί ist nicht durch einen Artikel determiniert –, daß Christus der Beter dieses Psalms im Sinn von Exklusivität oder eines Idealtyps sei. Das Interesse Hippolyts scheint überhaupt weniger darin zu liegen, in Christus den Beter des konkreten Psalms zu sehen, als eher darin, generell einen Bezug zu Christus festzustellen; er spricht allgemein vom „(An-)Erkennen (ἐπιγινώσκειν) des Verkündigten“. Das synoptische Logion Lk 10, 21 par Mt 11, 25 f ist im Ringen um die Christologie viel zitiert worden (LUZ, Matthäus, wie Anm. 41, 2, 201 f, mit Belegen u.a. aus Irenäus, Tertullian und Origenes); Ps 9, 1 wurde in der christlichen Literatur vor Hippolyt nicht verwendet.

⁵⁶ Diese beginnt schon im NT: Ps 8 ist ein wichtiger Text für die Christologie des Hebräerbriefs; Ps 8, 7b wird von 1 Kor 15, 27 und Eph 1, 22 aufgegriffen. Zu Ps 8, 3a s. Mt 21, 16; die christologische Komponente dieser Mt-Stelle wurde von manchen Autoren aufgegriffen (Irenäus, *Adv. haer.* 4, 11, 3; SC 100/2, 506; Origenes *In Mt Fragm.* 413; Hg. E. BENZ; GCS 12, 172; trinitarisch DERS., *In Mt Tom.* 16, 25; Hg. E. KLOSTERMANN/E. BENZ; GCS 10, 559, 18 ff).

⁵⁷ Ps 8, 3a wurde schon von Tertullian (*De an.* 19, 9; CChr.SL 2, 811, 57 f) und Origenes (*In Mt Fragm.* 31; GCS 12, 28) auf die betlehemitischen *innocentes* gedeutet; auch eine (mit „7er“-Zahlensymbolik verwobene gnostisch?)-kosmologische Exegese der lobpreisenden Säuglinge ist erhalten, und zwar bei Irenäus (*Adv. haer.* 1, 14, 8; Hg. N. BROX; FC 8/1, 238, 19 f) und – wohl davon abhängig – Hippolyt (*ref.* 6, 48; Hg. P. WENDLAND; GCS 3, 180, 20–181, 1); s. FISCHER, Psalmen (wie Anm. 47), 173 f.

⁵⁸ Im bei FISCHER, Psalmen (wie Anm. 47), 161–178, untersuchten Zeitraum bis Origenes – dieser bringt „wenigstens eine [der Wein- und Keltersymbolik des LXX-Psalmtitels; H.B.] entsprechende Stellensammlung aus dem AT“ (ebda, 172) – „haben wir“ allerdings „nirgendwo einen Anhaltspunkt dafür, daß die Deutung des Psalms selbst von dieser Überschrift her beeinflusst worden wäre“ (ebda).

messianischen Kelter⁵⁹ – in der gesamten patristischen und späteren christlichen Literatur ein beliebter Topos –⁶⁰, entwickelt er eine trinitarische Theologie der Prophetie. Auf die Propheten wird auch Ps 8, 3a und Mt 11, 25 par allegorisch bezogen. Bemerkenswert ist, daß das Jesus-Logion herangezogen wird, um die Psalmallegorie über die Propheten zu legitimieren: nicht die Propheten künden von Christus, sondern dieser „meint die Propheten“⁶¹.

Ebenfalls allegorisch deutet *HomPs* 14 die Überschrift der „Wallfahrtspsalmen“⁶². Die „Aufstiege wollen die Kleriker bedeuten“. Die (wohl liturgische) Psalmodie⁶³, die diese als „Nachfolger der Väter“ vollziehen, „weist“ typologisch „auf das Mysterium des Lobgesangs hin“, nämlich die *HomPs* 3 f geschilderte Urpsalmodie⁶⁴. Hippolyts Auslegung von Ps 15 (16) nimmt eine Schlüsselstellung in der Wirkungsgeschichte dieses Textes ein⁶⁵: für den Verfasser der Apostelgeschichte war Ps 15 (16) 8–11b – genau

⁵⁹ Vgl. Jes 63, 2 f; Jer 25, 30; Klgl 1, 15; Joel 4, 13; Offb 14, 19 f; 19, 15. Wo die Bibel metaphorisch von der Kelter (*gat*) spricht (nicht so Ri 6, 11; Neh 13, 15), ist diese Gerichtsmotiv; *tertium comparationis* ist also die negative, zerstörende Qualität des Keltertretens. Wo dabei ausdrücklich ein Subjekt genannt wird – wer Jes 63, 1 ff spreche, ist umstritten –, ist es *'adonaj* (Klgl 1, 15) oder der messianische Reiter (Offb 19, 15). Daß eine messianische Gestalt ausgepreßt würde, wäre in diesem Zusammenhang völlig undenkbar.

⁶⁰ A. THOMAS, Die Darstellung Christi in der Kelter. Eine theologische und kulturhistorische Studie, zugleich ein Beitrag zur Geschichte und Volkskunde des Weinbaus. (FVK 10/21), Düsseldorf 1931; Um eine Einführung und ein Vorwort ergänzter unveränderter Nachdruck 1981, dürfte bis zum Erscheinen des entsprechenden RAC-Artikels noch immer maßgeblich zum Thema sein. Ausschlaggebend für den Wandel von der Metapher des aktiven Keltertreters zum Topos dessen, der in der Kelter wie eine Traube ausgepreßt wurde, war die Zusammenschau des ersteren Motivs mit anderen Bibelstellen, v.a. Gen 49, 11 (Belege u.a. aus Justin, Irenäus, Klemens von Alexandrien, Tertullian und Cyprian s. ebda, 49–52).

⁶¹ Προφήταις λέγει (ὑπὲρ τῶν) (*HomPs* 12).

⁶² Auch hier bietet Hippolyt einen originellen Gedankengang: der von ihm zitierte Ps 126 (127) 1 wurde in der älteren christlichen Literatur nicht verwendet. Zu späteren patristischen Versuchen, diesen Titel zu erklären, s. F. HOCKEY, *Cantica graduum. The Gradual Psalms in Patristic Tradition: StPatr* 10. (Hg. F. L. CROSS; TU 107), Berlin 1970, 355–359. Dabei wird meistens irgendein Bezug zu den Stufen des Tempels gesucht (vgl. auch die jüdischen Deutungen zum Thema, s. H. D. PREUSS, Die Psalmenüberschriften in Targum und Midrasch: ZAW 71 [1959] 44–54, hier 48) – genau die Deutung, die Hippolyt kategorisch ablehnt.

⁶³ Es wäre schwer zu erklären, warum von Klerikern die Rede sein sollte, wo über private Psalmodie gesprochen wird. Zur Terminologie s. Anm. 4, 9.

⁶⁴ Τί δὲ βούλεται λέγειν; . . . ἀναβαθμοὺς λέγει κληρικούς, οἵτινες κληροί, διάδοχοι τῶν πατέρων ὑπάρχοντες, μυστήριον δοξολογίας ἐνδείκνυμενοι, ὕμνοισι τὸν θεόν. (*HomPs* 14).

⁶⁵ Die folgenden Ausführungen verdanken sich H. J. AUF DER MAUR, Zur Deutung von Ps 15 (16) in der Alten Kirche. Eine Übersicht über die frühchristliche

der Abschnitt, den auch *HomPs* 15 zitiert⁶⁶ – eine wichtige Prophetie⁶⁷ der Auferstehung Christi⁶⁸. „Um so überraschender“ ist es, „dass weder in den ältesten christlichen Dokumenten der nachapostolischen Zeit, noch bei den Apostolischen Vätern und den Apologeten eine deutliche Zitation oder eine Deutung von Ps 15 bzw. einzelner Verse zu finden ist.“⁶⁹ Erst in der Zeit nach Hippolyt wird die für diesen selbstverständliche Auslegung von Ps 15 (16) auf die Auferstehung Christi⁷⁰ wieder Allgemeingut christlicher Theologie⁷¹. Daß diese Tradition für mehr als ein Jahrhundert ausgesetzt hat, ist vermutlich vor dem Hintergrund christologischer

Interpretationsgeschichte bis zum Anfang des 4. Jhs.: Bijdr. 41 (1980) 401–418; vgl. a. FISCHER, Psalmen (wie Anm. 47), 179–187.

⁶⁶ Es liegt also nahe, Hippolyts Auslegung dieses Psalms von Apg 2 inspiriert zu sehen. Neben dem Zitat von Ps 15 (16) 9 im anonymen koptisch-gnostischen *Codex Brucianus* wird Ps 15 (16) vor Hippolyt nur einmal bei Irenäus zitiert, und eben „nur als Teil der Gesamtzitation von Apg 2, 22–37 (wobei Irenäus gegenüber Apg den V.11 wegläßt)“ (AUF DER MAUR, Deutung, wie Anm. 65, 402; s. *Adv. haer.* 3, 12, 2; Hg. A. ROUSSEAU/L. DOUTRELAU; SC 211, 179–185). „Ungefähr gleichzeitig“ mit Hippolyt „erwähnt Klemens von Alexandrien im 6. Buch der *Stromata* die Versgruppe 9–11, und zwar da, wo er von der Ausdehnung der Verkündigung des Evangeliums auf die Verstorbenen im Hades spricht.“ (ebda, 403, s. *Strom.* 6, 6, 48 f; Hg. O. STÄHLIN; GCS 2, 456 f.).

⁶⁷ Ausdrücklich in der Auslegung des Psalmzitats: „(David) war nun ein Prophet, . . . er sah voraus und sprach über die Auferstehung des Christus: . . . (Ps 15 [16] 10)“ (Apg 2, 30 f.).

⁶⁸ FISCHER, Psalmen (wie Anm. 47), 179, weist darauf hin, daß „die messianische Deutung von Ps 16 (15) 8–11b an der Spitze der gesamten apostolischen Verkündigung (steht); denn mit ihr eröffnet Petrus in seiner Predigt am Pfingstmorgen (Apg 2, 14–36) . . . seine eigentliche Verkündigung von Jesus, dem Auferstandenen.“ Ps 15 (16) 10 wird einige Verse später (Apg 2, 31) nochmals zitiert; verkürzt und mit Auslegung auf die Auferweckung (Apg 13, 36) wird derselbe Vers auch Apg 13, 35 – in der Ansprache des Paulus in der Synagoge von Antiochia in Pisidien – aufgegriffen.

⁶⁹ AUF DER MAUR, Deutung (wie Anm. 65), 402. Dieser Befund profiliert sich noch deutlicher, wenn man bedenkt, wie begierig die drei genannten Autoren [Justin, Irenäus, Tertullian; H.B.] jeden wirklichen oder vermeintlichen Schrifthinweis gerade auf die Auferstehung aufgreifen.“ (FISCHER, Psalmen, wie Anm. 47, 184).

⁷⁰ Wie immer ohne ausführliche Diskussion, stellt Hippolyt einfach fest, die Überschrift „Zur (Säulen- bzw. Grabes-)Inschrift“ . . . bezeichnet wiederum den Heilszusammenhang zu Tod und Auferstehung Christi“; Ps 15 (16) 8–11b wird nur mehr als „Zeugnis“ (μαρτυρησι) für diesen Bezug herangezogen (*HomPs* 15).

⁷¹ Zahlreiche Belege, beginnend mit Origenes (*In 1 Sam* 28 nr. 6; Hg. E. KLOSTERMANN; GCS 3, 288, 24–26, und zwar unter ausdrücklicher Berufung auf die Apg; sowie nach Pamphilus, *Apol. pro Or.* 7; Hg. C. V. DELARUE; PG 17, 600 B8) und Cyprian (*Test.* 2, 24; CSEL 3/1, 91, 13 f), bei AUF DER MAUR, Deutung (wie Anm. 65), 404–409; systematisch zur Auferstehungsdeutung s. ebda, 412–415. Neben dem Einfluß von Apg 1 und 13 „scheint es wahrscheinlich, daß eine (oder mehrere) Testimoniensammlung(en) bestimmend war(en) für diese profetische Auslegung von Ps 15, 10.“ (ebda, 416).

Probleme zu erklären⁷². Ps 44 (45), dessen V. 11–13 schon *HomPs* 9 als christologischer Schriftbeweis begegnet sind, wird *HomPs* 16 nochmals Gegenstand der Auslegung. Der „Geliebte“ des Titels wird mit dem identifiziert, „über den der ausgerufen hat, der vom Himmel her sagt: ‚Dieser ist mein geliebter Sohn . . .‘“. Es fällt auf, daß die Reihe christologischer Titel und Aussagen⁷³ eine Prädikation umfaßt, die nicht schon neutestamentlich geprägt ist: „vor dem Morgenstern gezeugt“ (Ps 109 [110] 3b)⁷⁴. Ps 109 (110) ist zwar seit dem Neuen Testament ein fundamentaler Text christologischer Argumentation verschiedenster Provenienz⁷⁵; die von Hippolyt zitierte Wendung⁷⁶ wird aber erstmals

⁷² Unter den Auferstehungstheologien ist ein „ἡγέρθη – Typus“ von einem „ἀνάστασις – Typus“ zu unterscheiden. „Je mehr man nun die Gottheit Christi zu akzentuieren begann, desto mehr wurde die Selbsttätigkeit Christi bei der Auferstehung hervorgehoben.“ (AUF DER MAUR, Deutung, wie Anm. 69, 414).

⁷³ Die ἀγαπητός-Aussage ist im NT übrigens nicht nur mit der Rede vom Sohn verbunden (neben den Teil 1, Anm. 121 genannten Stellen und ihren synoptischen Parallelen vgl. 2 Petr 1, 17; Mk 12, 6 par). Mt 12, 18 greift sie (in freier Zitation von Jes 42, 1 LXX) auch in Zusammenhang mit dem παῖς-Titel auf; ob die Prädikation als παῖς deshalb an der Spitze der christologischen Aussagenreihe von *HomPs* 16 steht, bleibt dahingestellt.

⁷⁴ πρὸ ἑωσφοῦ γεννηθεῖς. Das Zitat scheint zu kurz und der Kontext zu vage, um detaillierte Aussagen über Hippolyts Verständnis des Versteils treffen zu können; das Zitat kann nicht genau ins anfangs des 3. Jahrhunderts bereits äußerst differenzierte Mosaik der christologischen Wirkungsgeschichte von Ps 109 (110) 3 eingefügt werden.

⁷⁵ Die Verwendung der vom NT zitierten Verse Ps 109 (110) 1.4 bis zum 4. Jahrhundert behandelt D. M. HAY, *Glory at the Right Hand. Psalm 110 in Early Christianity*. (SBLMS 18), Nashville 1965. U.a. den dogmengeschichtlichen und häresiologischen Aspekt stellt M.-J. RONDEAU, *Le „Commentaire des Psaumes“ de Diodore de Tarse et l'exégèse antique du Psaume 109/110*: RHR 176 (1969) 5–33; 153–188; 177 (1970) 5–33, umfassend dar. Ps 109 (110) 1 – „bekanntlich der alttestamentliche Text, der in direkten Zitaten oder Anspielungen im Neuen Testament am häufigsten erscheint“ wurde von M. HENGEL, Psalm 110 und die Erhöhung des Auferstandenen zur Rechten Gottes. In: *Anfänge der Christologie*. (FS F. HAHN; Hg. C. BREYTENBACH/H. PAULSEN), Göttingen 1991, 43–73, untersucht (Zitat S. 43). Der Vers begegnet auch mehrmals im hippolytischen Textcorpus (*In Gen.; Ben.-Mos.; Ref.*; Belege bei RONDEAU, a.a.O., 18.22); auch die christologische Formulierung „wo Christus zur Rechten des Vaters ist“ (*HomPs* 17) ist letztlich von der neutestamentlichen Rezeption von Ps 109 (110) 1 geprägt. Nach TA' 21 (FC 1, 262) gehört das *sedit ad dexteram patris* zum Taufbekenntnis.

⁷⁶ Zur Wirkungsgeschichte von Ps 109 (110) 3 vor und bis Hippolyt und ihren dogmengeschichtlichen Implikationen s. v.a. RONDEAU, *Commentaire* (wie Anm. 75), 22–31, und F. PARENTE, ΠΡΟ ΠΟΙΟΥ ΕΩΣΦΟΡΟΥ ΕΓΕΝΝΗΘΗ ΗΜΩΝ Ο ΚΥΡΙΟΣ. L'interpretazione cristiana di salmo 109.3c LXX da Giustino ad Origene: SCO 24 (1975) 197–210; zu Justin und Irenäus im Speziellen zuletzt C. BASEVI, *La generazione eterna di Cristo nei Ps 2 e 109 secondo S. Giustino e S. Ireneo*: Aug. 22 (1982) 135–147.

von Justin⁷⁷, Irenäus⁷⁸ und Melito von Sardes⁷⁹ in diesem Zusammenhang gebraucht⁸⁰. Ps 44 (45) selbst⁸¹ wird ebenfalls schon im Neuen Testament christologisch verwendet: im unmittelbaren Kontext des Zitats in Hebr 1, 8⁸² liegt auch schon – wie später bei Justin und in *HomPs* 9 – der Akzent auf der Bezeichnung Christi als „Gott“ und auf der Proskynese⁸³. Kühn ist

⁷⁷ *Dial.* 45, 4 (TDEHC 8, 200, πρὸ ἑωσφόρου καὶ σελήνης; ein Kompositizitat mit Ps 71 [72] 5); 63, 3 (TDEHC 8, 298), als „Prophetie“ (ebda, 63, 2; TDEHC 8, 296) auf die Parthenogenese (nicht ohne soteriologischen Zusammenhang); 76, 7 (TDEHC 11, 12; zu πρὸ ἡλίου καὶ σελήνης vgl. wieder Ps 71 [72] 5), in bezug auf Präexistenz, Leiden und Inthronisation; 83, 4 (TDEHC 11, 50) in komplexem Zusammenhang. RONDEAU, *Commentaire* (wie Anm. 75), 22, nimmt (wie auch PARENTE, wie Anm. 76, 198) eine Testimoniensammlung als sicher an; vgl. RONDEAU, a.a.O., auch zahlreiche patristische Belege für das „Amalgam zwischen Ps 109, 3 und Ps 71, 5.17“.

⁷⁸ Auch Irenäus verwendet Ps 109 (110) 3 in Verbindung mit Ps 71 (72) 17: *Epideixis* 43 (FC 8/1, 63). Die Argumentation zielt hier aber vor allem auf die Präexistenz vor der Schöpfung. Umfassender vgl. etwas später *Epideixis* 48 (FC 8/1, 66).

⁷⁹ *Peri Pascha* 82 (Hg. S. G. HALL 44, 594); auch hier könnte eine gewisse Präexistenzvorstellung ausschlaggebend sein.

⁸⁰ Von Hippolyts Zeitgenossen wären noch Tertullian (s. RONDEAU, *Commentaire*, wie Anm. 75, 26–28; PARENTE, wie Anm. 76, 204–206), Klemens von Alexandrien (s. RONDEAU, a.a.O., 30; PARENTE, a.a.O., 202; 210) und Origenes (s. RONDEAU, a.a.O., 30 f; PARENTE, a.a.O., 206–209) zu nennen, ferner die ps-hippolytsche Paschahomilie (§ 1; 3; 55; Hg. VISONÀ 230, 10; 238, 10; 308, 9). Auch die *Ref.* (10, 33; GCS 3, 290, 25) spielt auf Ps 109 (110) 3 an, und zwar in einer Reihe von Christusprädikationen (ὁ λόγος ὁ θεοῦ, ὁ πρωτόγονος πατὴρ τοῦ παῖς; vgl. *HomPs* 16). PARENTE, a.a.O., 202–204, diskutiert auch die Auseinandersetzung (Hippolyts?) mit Noetus von Smyrna; dort beziehe sich Ps 109 (110) 3c „con certezza . . . non alla generazione del λόγος, . . . bensì alla sua rivelazione . . .“ (ebda, 204); DERS. vermutet ebda, 210, leider ohne genauen Beleg, auch einen Zusammenhang mit einer Wendung aus Hippolyts Danielkommentar (πρωτότοκος πρὸ ἀγγέλων).

⁸¹ S. jüngst E. GRÜNBECK, Christologische Schriftargumentation und Bildersprache. Zum Konflikt zwischen Metapherninterpretation und dogmatischen Schriftbe-weistraditionen in der patristischen Auslegung des 44. (45.) Psalms. (SVigChr 26), Leiden 1994; zu Hippolyt 94–96. Der von Hippolyt zitierte Ps 44 (45) 2 wird vor Tertullian nur einmal zitiert: Justin, *Apol.* 38, 3 (TDEHC 8, 170) sagt vom vollständig, aber ohne Überschrift, zitierten Ps 44 (45) lapidar, in ihm werde „auf Christus hin gesprochen“ (εἰρηται εἰς τὸν Χριστόν); in den Oden Salomos 21, 8; 26, 1 (NTApoc³ 2, 602; 607) kann man eine Reminiszenz von Ps 44 (45) 2a sehen. Zu Ps 44 (45) 11–13 vor Hippolyt s. Anm. 83.

⁸² Ps 44 (45) 7 f.

⁸³ Vgl. das Kompositizitat Hebr 1, 6 καὶ προσκυνήσωσάτωσαν αὐτῷ πάντες ἄγγελοι θεοῦ mit Ps 44 (45) 13a *varia lectio*, zitiert *HomPs* 9. „Dem Verfasser des Hebräerbriefs ist der Vokativ ‚Gott‘ hier [sc. 1, 8 f] wichtig . . .“ (P.-G. MÜLLER, Die Funktion der Psalmzitate im Hebräerbrief. In: Freude an der Weisung des Herrn. Beiträge zur Theologie der Psalmen. [FS H. GROSS; Hg. E. HAAG/F.-L. HOSSFELD; SBB 13], Stuttgart 1986, 223–242, hier 236). Wie Hippolyt, zitiert auch Justin, *Dial.*

freilich die originär hippolytsche Deutung von V. 1, eine Allegorese auf die Relation des göttlichen *Logos* zum Vater⁸⁴. Ausschließlich mit Hinweis auf den Psalmtext deutet Hippolyt die Angabe „Über die Achte“ im Titel von Ps 6 auf den „Tag des Gerichts“⁸⁵. Dennoch sind auch hier christliche Denkvoraussetzungen im Spiel: Im und um das frühchristliche Milieu waren vielfältige, auch heterodoxe⁸⁶, Zahlenspekulationen weit verbreitet. Die Achtzahl, konkret vor allem der achte Tag, nimmt dabei eine besondere Stellung ein⁸⁷; sie wird u. a. als Symbol⁸⁸ der Auferstehung⁸⁹ und Vollen-

63, 4 f (TDEHC 8, 298–300) zweimal Ps 44 (45) als Beleg für die Glaubensaussage, „daß er nun anbetungswürdig (προσκυνητός) ist, und Gott und Christus“ (beim zweiten Mal in gleicher Abgrenzung V. 11–13a, und ebenso mit der Lesart προσκυνήσεις; vgl. ferner die u.a. mit einer Anspielung auf Ps 109 (110) 3 verbundene Anspielung *Dial.* 76, 7 (TDEHC 11, 12): „Und David verkündete nun, daß er vor Sonne und Mond aus dem Mutterleib hervorgebracht würde (ἐκ γαστρὸς γεννηθήσεσθαι) . . . , und wies ihn als starken und anbetungswürdigen (προσκυνητόν) Gott, als Christus aus (ἐδήλωσε)“; ähnlich in einer Reihe christologischer Prophetien ebda, 126, 1 (TDEHC 11, 246) Χριστὸς καὶ θεὸς προσκυνητὸς διὰ Δαυὶδ / . . . κέκληται. In allen genannten Belegen wird die Prädikation Christi als θεός gegenüber dem Psalmtext hinzugefügt, was nochmals die Dimension der Glaubensaussage betont. Eine liturgische Realisierung der Proskynese ist bei Justin überhaupt nicht im Blick.

⁸⁴ Es würde Justins *Dial.* 63, 5 (s. Anm. 52; 83) überstrapazieren, wenn man in der Aussage, der *Logos* Gottes spreche die Kirche an, eine Anspielung auf Ps 44 (45) 2 sehen wollte.

⁸⁵ *HomPs* 10; der Text ist weder christologisch oder trinitarisch, noch in sonst einer Weise explizit christlich determiniert.

⁸⁶ Hippolyt selbst setzt sich von Valentin ab (*HomPs* 10). Mit dessen Zahlenspekulation befaßt sich z. B. Irenäus, *Adv. haer.* 1, 11, 1 (FC 8/1, 206, 12); der folgende Abschnitt (bis 1, 12, 3; FC 8/1, 214, 29) schildert weitere, zum Teil noch „gnostischere“ (1, 11, 3; FC 8/1, 208, 20) Ogdoaden anderer Schulen; nach Eusebius (*h.e.* 5, 20, 1 f; GCS 2/1, 207) soll Irenäus ein ganzes Buch „Über die Ogdoads“ verfaßt haben, „das heißt über die Achtzahl der valentinianischen Äonen (vgl. ebd.). Was EUSEBIUS daraus zitiert (vgl. ebd. 5, 20, 2–8 [207 f SCHWARTZ]), zeigt thematisch und atmosphärisch dasselbe Milieu wie die uns bekannten Schriften“ (N. BROX in der Einleitung zu FC 8/1, 12, Anm. 7).

⁸⁷ Die Auslegungsgeschichte von Ps 6 hat H.C. KNUTH, *Zur Auslegungsgeschichte von Psalm 6*. (BGBE 11), Tübingen 1971, untersucht. Zur Symbolik der Achtzahl s. ferner W. RORDORF, *Der Sonntag. Geschichte des Ruhe- und Gottesdiensttages im ältesten Christentum*. (AThANT 43), Zürich 1962, 90–96; 271–280; R. STAATS, Ogdoads als ein Symbol für die Auferstehung: *VetChr* 26 (1972) 29–52; A. QUACQUARELLI, *L'ogdoade patristica e i suoi riflessi nella liturgia e nei monumenti*. (QVetChr 7) Bari 1973.

⁸⁸ Schon Justin, *Dial.* 24.1 (TDEHC 8, 108), will aufweisen können, „daß der achte Tag ein μυστήριον habe“; Hilarius, *Instructio psalmorum* (Hg. A. ZINGERLE; CSEL 22, 12, 24.29) spricht vom *sacramentum ogdoadis*.

⁸⁹ Nach KNUTH (wie Anm. 87), 28 ff, hat Origenes, wie später Asterios (*Hom. XII in Ps VI*, 2; SO.S 16, 82, 4 f), Gregor von Nyssa (*In inscr.ps.* 2, 5.11; Hg. J. McDONOUGH;

dung, der Parusie⁹⁰ und des Anbruchs des Neuen Äons⁹¹, und eben auch – vermutlich erstmals explizit in *HomPs* 10 – des Gerichts gedeutet⁹².

c) Hermeneutische Zwischenbilanz

Hippolyts Psalmendeutung setzt verschiedene hermeneutische Prozesse voraus, die teilweise schon in der redaktionellen Gestalt des Psalters selbst angebahnt werden und das Psalmenverständnis im theologischen Umfeld des entstehenden Christentums prägten. Die Kollektivierung des betenden Subjekts⁹³ kann man christlicherseits „Ekklesiologisierung“ nennen⁹⁴. Ähnlich kann man die „Christologisierung“ des Beters⁹⁵ als eine Konsequenz der „Davidisierung“ und „Messianisierung“ der Psalmen betrachten. Neu ist freilich christlicherseits die Identifikation des Adressaten des

Werkausgabe W. JAEGER 5, 83, 21–84, 12; 121, 3–12) und vielleicht Eusebius (KNUTH, a.a.O., 34 f) den Psalmittel auf die Auferstehung Christi gedeutet. Vgl. ferner die koptische *Epistula Apostolorum* 18 (NTApo⁵ 1, 215); Justin, *Dial.* 41,4 (TDEHC 8, 186); 138, 1 (TDEHC 11, 294).

⁹⁰ Augustinus, *Enarr.* zu Ps 6, 1 (CChr.SL 38, 28, 40–29, 2).

⁹¹ Gregor von Nyssa, wie Anm. 89. Die vorausgesetzte Weltzeitalterspekulation konnte auch ausgesprochen chiliastische Züge annehmen, so z. B. vielleicht schon bei Barn 15, 3 f (Hg. K. WENGST; SUC 2, 180; s. RORDORF, wie Anm. 87, 92 f). Auch der Danielkommentar Hippolyts vertritt einen Chiliasmus, allerdings ohne einen achten Tag oder Äon zu nennen (24, 3; SC 14, 308). STAATS (wie Anm. 91), 43, vermutet: „Der Barnabasbrief dürfte uns ... in der Vermutung bestärken, daß die so überaus reiche Ogdoas-Tradition einen frühen judenchristlichen Ursprung hat, wo noch das Ereignis der Auferstehung zugleich als Anbruch der Neuschöpfung erfahren wurde.“

⁹² Der von Hippolyt hervorgehobene Bezug von Ps 6 auf den „Tag des Gerichts“ ist schon im NT angebahnt; dort (Mt 7, 23, vgl. Lk 13, 27) wird Ps 6, 9 in eschatologischem Gerichtskontext („an jenem Tag“ Mt 7, 22) zitiert. Augustinus spricht bei der Auslegung von Ps 6, 1 vom *dies iudicii* (CChr.SL 38, 28).

⁹³ Ps 5, das Gebet eines einzelnen, wird in *HomPs* 9 der Kirche in den Mund gelegt.

⁹⁴ Auch wenn dieses Wort nicht fällt, wird Israel implizit als Typus der Kirche verstanden, vgl. *HomPs* 5 („... die Kirche, ... auf die [selbe] Weise, wie am Anfang Israel“) und 14 („die Kleriker, die Nachfolger der Väter sind“). Sinn dieses ekklesiologischen Bezugs ist es, daß die Leser- bzw. Hörergemeinschaft (vgl. die ἀκούοντες [*HomPs* 9] und die ἀρχοῦντες [*HomPs* 17]) des Auslegers – das ist eben konkret die Kirche – zum Subjekt der Psalmodie wird, vgl. z. B. besonders deutlich *HomPs* 9: „Wen nun bezeichnet sie als Erbin, außer eben die Kirche, die als Herrn und König Christus (an)erkannt hat, den sie anruft und sagt ...; diese ist die Erbin und die, die Christus anbetet.“

⁹⁵ So Ps 9 (*HomPs* 11) und Ps 15 (16) (*HomPs* 15). FISCHER prägte dafür die Terminologie der „Christologisierung des/von unten“; vgl. schon Psalmenverständnis (wie Anm. 47), 179.

Psalmengebets mit Christus⁹⁶. Wenn *HomPs* 9 von der Proskynese zu Christus spricht, geht es aber vermutlich in erster Linie um die gläubige Anerkennung seiner Gottheit, und weniger um einen konkreten liturgischen Vollzug⁹⁷. Typologie⁹⁸ und Allegorese⁹⁹ gehören ebenso zu Hippolyts hermeneutischem Instrumentar wie die spiritualisierende Erklärung unverständlicher Details der Schrift, in der es ihm aber letztlich um die sehr konkrete Wirklichkeit des Gotteslobs seiner Gemeinde geht¹⁰⁰. Bei aller Betonung der Kohärenz der Schrift geht Hippolyts Deutung schließlich meist von einzelnen Termini aus; eine kühne Einzeldeutung ergibt sich überhaupt nur unter völliger Mißachtung jeglichen Kontexts¹⁰¹.

3.2.3 David und die geistgewirkte Entstehung des Psalters

a) Davidisierung des Psalters

Trotz der unterschiedlichen Verfasserangaben in verschiedenen Psalmteilen ist für Hippolyt David der „Urheber“¹⁰² des ganzen Psalters. Ihm werden auch die ersten beiden Psalmen, die keine Überschrift tragen, ausdrücklich zugeschrieben¹⁰³. Bemerkenswert ist, daß Hippolyt zwischen Psalmen Τοῦ Δαυὶδ und solchen Τῷ Δαυὶδ unterscheidet¹⁰⁴. Die Genetiv-

⁹⁶ FISCHER, z. B. Psalmenverständnis (wie Anm. 47), 177, spricht in diesem Fall von „Christologisierung des/von oben“. Einen Sonderfall stellt Ps 44 (45) in *HomPs* 9 dar, wo zwar Christus als Gott angesprochen, nicht aber im Psalm angeredet wird.

⁹⁷ Es wäre freilich anachronistisch, in der frühen Patristik Orthodoxie und Doxologie zu trennen; es kann bei dieser Unterscheidung nur um Akzente der Textpragmatik gehen. Selbstverständlich setzt *HomPs* Gebet, auch mit Psalmworten, zu Christus voraus. Es ist aber festzuhalten, daß die „Christologisierung des Oben“ nur im Kontext der „Ekklesiologisierung“ von Ps 5 statthat.

⁹⁸ S.o. Anm. 94. Konkret sind ferner die „Väter“ Vorgänger der Kleriker (*HomPs* 14).

⁹⁹ Ps 8 und seine Details in *HomPs* 12; die „Aufstiege“ in *HomPs* 14.

¹⁰⁰ Nur aufgrund dieses Anliegens ist die Deutung der „Aufstiege“ auf die Kleriker recht zu verstehen.

¹⁰¹ Dementsprechend läßt sich die Deutung von Ps 44 (45) 2 in *HomPs* 16 auch nicht in die o.g. Terminologie fassen; konsequenter (und unangemessener) Weise müßte man hier im Subjekt des Psalms Gott selbst sehen, der sich über die immanente Trinität äußert.

¹⁰² αὐτός (*HomPs* 7).

¹⁰³ Δαυὶδ . . . διηγῆσατο (*HomPs* 19). Die Meinung über die davidische Verfasserschaft dieser Psalmen teilt Hippolyt mit biblischen und patristischen Autoren, auch und gerade den Antiochenern: s. zu Ps 1 z. B. Barn 10, 10 (SUC 2, 168); Irenäus, *Epideixis* 2 (FC 8/1, 33); Klemens, *Paed.* 1, 10 § 90,1; 92, 1 (Hg. O. STÄHLIN; GCS 1, 142, 32; 144, 6); Tertullian, *De spect.* 3, 2 (Hg. E. DEKKERS; CChr.SL 1, 230, 12); zu Ps 2 schon App 4, 25 und eine Reihe griechischer und lateinischer Psalterhandschriften.

¹⁰⁴ *HomPs* 6 überschreibt 9 Psalmen Τοῦ Δαυὶδ. Von den patristischen Auslegern kennen auch Didymus, Hilarius und Eusebius die Unterscheidung von τῷ/τοῦ Δ.; M.-J. RONDEAU, *Les commentaires patristiques du psautier* (IIIe – Ve siècles). Vol. II –

Lesart dürfte in der LXX in keinem Fall ursprünglich sein¹⁰⁵. Es erhebt sich also die (hier nicht zu beantwortende) Frage, welche Rezension des LXX-Psalters Hippolyt vorlag¹⁰⁶.

b) Zum Davidsbild von *HomPs*

Wie breite Ströme der nachbiblischen jüdischen und christlichen Literatur überhaupt, so knüpft auch das Davidsbild von *HomPs* hauptsächlich an das der Chronik¹⁰⁷ an: 1 Chr 16, 4 ff wird David ja als Auftraggeber der Sängergilden¹⁰⁸ dargestellt¹⁰⁹. Die (anachronistische) Verbindung zum

exégèse prosopologique et théologie. (OCA 220), Roma 1985, 68, Anm. 158 (Belege!), vermutet dabei eine gemeinsame Abhängigkeit von Origenes.

¹⁰⁵ A. PIETERSMA, David in the Greek Psalms: VT 30 (1980) 213–226, hier 215–217, diskutiert die 5 Fälle, in denen die Göttinger Ausgabe A. RAHLFS' τοῦ Δαυὶδ beließ.

¹⁰⁶ In diesem Zusammenhang ist auch anzumerken, daß *HomPs* 6 Heman als Verfasser eines Psalms nennt (vgl. die Varianten zu Ps 87 [88] 1; 88 [89] 1); zur Zitation der Psalmittel s. Anm. 38. Bei den expliziten Zitaten des Bibeltexts sind übrigens folgende Varianten zum *textus receptus* RAHLFS' (Göttingen 1979; Sigla nach ebda, 6 f) bzw. NESTLE/ALANDS (261979) zu vermerken: Ps 5, 3 τῆς φωνῆς (*HomPs* 9) entspricht B'. Ps 9, 2b liest Hippolyt ἀπαγγεῶν, läßt πάντα aus (*HomPs* 11). Ps 15 (16) 8 wird mit einer Umstellung, der Variante ἐστὼτα statt ἐστὶν und ohne οὐτι zitiert, V. 10 mit οὐ γὰρ eingeleitet; in V. 11 häufen sich die Varianten: Ὠδήγησάς με . . . δικαιοσύνης, ἐμπλήσεις . . . μετὰ (*HomPs* 15). Die Lesart Ps 31 (32) 2a φ verbindet *HomPs* 13 mit L' 1219'. Ps 44 (45) 1 zitiert *HomPs* 16 Ψαλμός τῷ ἀγαπητῷ statt φδὴ ὑπὲρ τοῦ ἀγαπητοῦ; V. 12a καὶ ἐπιθυμήσει (*HomPs* 9) entspricht Ga L' Th A' und MT; V. 12b διότι wird ergänzt, ἐστὶν ausgelassen; V. 13a προσκυνήσεις entspricht wieder MT, sowie L 1219. Auch Ps 119 (120) – 133 (134) sind im *textus receptus* als φδὴ (statt ψαλμός *HomPs* 14) überschrieben. Immerhin fällt die 3fache Berührung mit der (jüngeren) lukianischen Rezension auf; auch die je 2 Berührungen mit MT und 1219 entsprechen alle dem L-Text. Gemeinsamkeiten mit hexaplarischen Lesarten (nach F. FIELD, Oxford 1875) sind nicht festzustellen. Zu Mt 17, 5 s. Anm. 73; Teil 1, Anm. 123. 1 Kor 14, 30 f wird relativ frei zitiert (*HomPs* 5).

¹⁰⁷ Vgl. G. STEINS, šir širāh. II.5.b) Esra/Neh und 1/2 Chr: ThWAT 7 (1993) 1278–1282, hier 1280f; J. L. MAYS, The David of the Psalms: Interp. 40 (1986) 143–155, hier 149–151; s. jüngst weiterführend E. BALLHORN, „Um deines Knechtes David willen“ (Ps 132, 10): Die Gestalt Davids im Psalter: BN 76 (1995) 16–31. P. ABADIE, La figure de David dans les livres des Chroniques. De la figure historique à la figure symbolique. (Diss., mschr.), Paris: Institut Catholique, 1990, war mir nicht zugänglich.

¹⁰⁸ Die Hervorhebung des Asaf in *HomPs* 4 hat ihre Wurzeln ebenfalls in der Chronik: 1 Chr 16, 7. Die Asafiten werden übrigens auch in Esra/Nehemia hervorgehoben: nur mehr sie werden unter den Rückkehrern aus dem Exil genannt (Esra 2, 41 = Neh 7, 44); nur sie nehmen an der Gründungsfeier des zweiten Tempels teil.

¹⁰⁹ Vgl. *HomPs* 2 f.

Kult, präzis: zur Kultmusik¹¹⁰, ist ein wesentlicher Zug des chronistischen David¹¹¹. Auf dieser Linie liegt auch ein Detail von *HomPs* 4: Die Sänger stehen beim Gotteslob „vor dem Heiligtum“¹¹². Auch die Schlußnotiz 1 Chr 16, 36 wird am Ende von *HomPs* 4 aufgenommen¹¹³. Nicht zuletzt spricht auch 1 Chr 25, 7 von 288 Sängern. Zu David gehört bei Hippolyt¹¹⁴ ferner das Psalterion¹¹⁵, ein Zug, den er in der Chronik nicht aufweist¹¹⁶.

¹¹⁰ „Sacrifice and all else done by the Aaronic priest was based on the ordinance of Moses, but it was by order of David that music was provided.“ (MAYS, wie Anm. 107, 149).

¹¹¹ „Nach chr Verständnis geht die Tempelmusik in all ihren wesentlichen Aspekten (Personen, Instrumente, Lieder, Aufgabenumschreibung) auf David zurück, der nur in diesen Zusammenhängen als ‚Gottesmann‘ apostrophiert wird (vgl. Neh 12, 24.36; 2 Chr 8, 14), u.a. auch um seine der Rolle des Mose analoge ‚Gründungsfunktion‘ für den Tempelkult zu betonen...“ STEINS (wie Anm. 107), 1281, mit detaillierten Belegen. Die vom Chronisten herausgearbeitete Verbindung von David, Psalter bzw. Psalmen und Kult wurde jüdischerseits breit rezipiert; vgl. Sir 47, 9 f und 11QP^a 27 (Hg. J. A. SANDERS; DJD 4, 92).

¹¹² ἐνώπιον τοῦ ἁγιάσματος. ἁγίασμα gehört zur Tempelterminologie der LXX, ist im DtrG nicht belegt und steht in Chr ausschließlich für den Tempel (1 Chr 22, 19 sogar deutlich von der Bundeslade unterschieden) – vgl. auch die „aus Steinen erbauten (Aufstiege) des Heiligtums“ (*HomPs* 14).

¹¹³ Vgl. 1 Chr 16, 36 LXX: „und das ganze Volk sprach ‚Amen‘. Und sie lobsangten für den Herrn (καὶ ᾠησαν τῷ κυρίῳ)“. Der Chorschluß von *HomPs* 4 („Sie fielen immer wieder zur Begleitung dessen, der zum Loblied auf Gott psallierte, mit dem Ruf ‚Halleluja‘ ein, was... bedeutet, wir wollen... Gott lobsingten“ [Ἀλέσωμεν... θεῷ]) stellt eine gewisse Schnittstelle dar, insofern danach Hippolyts *digressio* beginnt, in der er aus der Schilderung der Urpsalmodie den moralischen Sucus für die Disziplin seiner Gemeinde zieht (*HomPs* 5).

¹¹⁴ Manche Züge der *HomPs* 4 geschilderten Szene haben eine Entsprechung in der Paulus-Apokalypse. Wo diese David als den schildert, der „den Anfang des Psalmodierens macht“, steht er „neben dem Altar“ – zum ἁγίασμα s. Anm. 113 –; außerdem „hielt er in seinen Händen ein Psalterium...“ (§ 29; vgl. Anm. 18).

¹¹⁵ *HomPs* 4. Abgesehen davon, daß ψαλτήριον auch den Psalter als Buch bezeichnen kann und schon so mit David verknüpft ist, ist die Figur Davids von Anfang an mit dem gleichnamigen Instrument verbunden: wo er uns das erste Mal in der Bibel begegnet, spielt er auf dem *kinnôr*, was die LXX hier zwar mit ψάλλειν ἐν κινύρῳ übersetzen (1 Sam 16, 16.18.23); *kinnôr* wird aber (v.a. im Psalter, ferner Gen 4, 21; Ez 26, 13) auch als ψαλτήριον übersetzt. Nach Ps 151, 2 ist das Psalterion das Instrument Davids. Es wurde immer wieder auch allegorisch gedeutet: Hilarius deutete das *psalterium*, *hebraice nabla* Davids als Zeichen für dessen inspirierte Prophetie (*instructio psalmodum* 7 [CSEL 22, 8 f]); vgl. ähnlich auch Basilius im Psalmenlob am Anfang seiner Homilie zu Ps 1 (PG 29, 213).

¹¹⁶ „What is missing in Chronicles in comparison with Samuel is almost as important as what is included. We hear nothing of David the lyricist.“ (MAYS, wie Anm. 107, 151).

c) Entstehung und Inspiration des Psalters

Im erzählerischen Zusammenhang, in dem Hippolyt die davidische Urheberschaft des Psalters aufweist, schildert er auch die geistgewirkte Entstehung des Psalters in seiner Gesamtheit¹¹⁷. Den Rahmen bietet eine Nacherzählung des Stoffes von 2 Sam 6, 3–13. Die Entstehung des Psalters fügt Hippolyt in Anschluß an die chronistische Darstellung des Ereignisses ein¹¹⁸. Aus ihr übernimmt er zudem eine Reihe weiterer Details, auch wenn der Text nicht wörtlich zitiert wird: z. B. die Versammlung des ganzen Volks¹¹⁹, sowie die Motive der Leviten, ihrer Anführer und ihres Gesangs, nicht zuletzt das doxologische Verständnis der Psalmodie¹²⁰. Nicht der Chronik entstammt die Schilderung der abwechselnden Psalmodie der „Sängerhäupter“ und ihre symbolische bzw. sakramentale Deutung¹²¹. Für diese „anecdote parascripturaire“¹²² ist kein traditionelles Vorbild bekannt¹²³; dagegen existieren verschiedene Parallelen im hippolytischen Textcorpus¹²⁴. Die Inspiration wird dabei zunächst recht anschaulich

¹¹⁷ *HomPs* 2–5. David und das πνεῦμα sind dort beinahe austauschbare Subjekte.

¹¹⁸ Vgl. 1 Chr 15; 16, 4 ff. 1 Chr 16, 8–36, eine Psalmanthologie, ist der einzige Gesang, der in der Chronik zitiert wird. Folgte man dem Vorschlag SLOMOVICS, der im LXX-Titel des Davidpsalms 28 (29) einen Bezug zu 1 Chr 16 sieht (wie Anm. 43, 357 f), so wäre dort übrigens eine gewisse hermeneutische Parallelerscheinung zu suchen.

¹¹⁹ Vgl. 1 Chr 15, 3 sowie 1 Chr 13, 1–5.

¹²⁰ Vgl. Anm. 4 mit der 1 Chr 16, 4 f gehäuft verwendeten Lobterminologie.

¹²¹ *HomPs* 3; der Text spielt auf den Turmbau zu Babel (Gen 11, 1–9) und auf die Völkerliste von Gen 10 (vgl. 1 Chr 1, 5–23) an; er schildert die Urpsalmodie als eschatologisches und pfingstliches Ereignis. In bemerkenswerter Abweichung von 1 Chr 15, 17 liest *HomPs* 2 f; 6 übrigens die verschiedenen Ternare „Heman, Asaf und Etan“ und „Asaf, Heman und Jedutun“ ineinander und spricht von vier Sängerhäuptern; in der Chronik wird „Etan“ letztmalig in 1 Chr 16 erwähnt und das dritte Musikerhaupt ab 1 Chr 16 konsequent „Jedutun“ genannt. STEINS (wie Anm. 107), 1280, schließt daraus, „daß beide Namen sich auf die gleiche Person beziehen.“

¹²² RONDEAU, *polémiques* (wie Anm. 15), 31.

¹²³ RONDEAU, *polémiques* (wie Anm. 15), 7, spricht – u.a. mit Verweis auf das Mammutwerk von A. BORST, *Der Turmbau zu Babel. Geschichte der Meinungen über Ursprung und Vielfalt der Sprachen und Völker*. (4 Bde. in 6 Teilen), Stuttgart 1957–1963, – von einem „commencement absolu“ ohne jüdische oder christliche Vorlage. Zum möglichen weiteren Traditionshintergrund bzw. Parallelen vgl. RONDEAU, a.a.O., 31 f. Nach Hippolyt wird das Motiv freilich zu einem verbreiteten Topos verschiedener Psaltereinleitungen, vgl. ebda, 4–7.

¹²⁴ Chronik 44ff (Hg. A. BAUER, ²R. HELM; GCS 4, 10–33); *ref.* 10, 30 f (GCS 3, 4 286, 5; 287, 7–13), vgl. schon E. NESTLE, Hippolyt und Eusebius über die Völkertafel in Gen 10: BPhWS 24 (1904) 1566; ausführlich RONDEAU, *polémiques* (wie Anm. 15), 4–16, v.a. 10–12; zur Wirkungsgeschichte dieses Moments von *HomPs* s. ebda, 5–7.

bildhaft vorgestellt: der Geist „überkam“¹²⁵ die Hagiographen¹²⁶. Im Hintergrund steht aber ein tieferes theologisches Verständnis der „Geisteskraft“ (δύναμις)¹²⁷ des Psalters, und insbesondere seiner Überschriften¹²⁸ (wobei diese Qualität des Psalters kein isoliertes Phänomen ist)¹²⁹. Aus ihr ergibt sich ferner seine (auch christologisch vertiefte)¹³⁰ prophetische Dimension¹³¹.

¹²⁵ Wörtlich: „besprang“ oder „tanzte auf“ (ἐσχίρα ἐπὶ [HomPs 3 f] bzw. ἐπεπῆδα [HomPs 4]). Diese drastische Redeweise ist nicht biblisch und in pneumatologischem Zusammenhang auch bei LAMPE, PGL, 529; 1239, nicht verzeichnet.

¹²⁶ γραμματεὺς (HomPs 9).

¹²⁷ Vgl. Teil 1, Anm. 25.

¹²⁸ Genauso wie der Psalmist ist auch der Verfasser des Psalmtitels vom Heiligen Geist veranlaßt πνεύματι ἁγίῳ κινούμενος/κινηθεὶς HomPs 4; 9 vgl. πνεύματι κατηρτισμένοι/ας HomPs 4; 18).

¹²⁹ Die spezifische Terminologie ist vielfältig: der Geist ist Subjekt von σημαίνειν (HomPs 3; 9), ἐπιδεικνύειν (HomPs 3) καταρτίζειν (HomPs 4; 18; beim dritten Beleg, dem καταρτίζεσθαι von HomPs 9, möchte man fast vermuten, daß die Geist-Dimension im Sinn eines *passivum theologicum* mitschwingt). Durch ihn veranlaßt (πειρώμενος [HomPs 3]), handelt und spricht (πνεύματι διηγῆσατο [HomPs 19]) David; der Geist veranlaßt die Psalmodie der übrigen Sänger („Jeder sang nun, vom Heiligen Geist bewegt [κινούμενος], Loblieder auf Gott.“ [HomPs 4]) – so geht auch die Abfassung der Überschriften auf ihn zurück („Der Verfasser hat . . . , vom Geist bewegt [κινηθεὶς], diesen Titel gemacht, durch welchen Titel das, was folgt . . . durch den Geist bezeichnet wird [σημαίνεται]“ [HomPs 9]; „Wir haben gründlich zur Kenntnis genommen, daß die Überschriften . . . durch den Heiligen Geist bereitet sind [κατηρτισμένας]“ [HomPs 18]; eine trinitarische Variation bietet eine [von NAUTIN emendierte] Wendung von HomPs 15, die über die στηλογραφία des Titels von Ps 15 (16) vermerkt: παρὰ πατρὸς προσγίνεται). Der Geist ist auch sonst indirektes Subjekt geschichtlicher Ereignisse (vgl. Wendungen wie ὑπὸ τοῦ πνεύματος ἐλαυνόμενοι [HomPs 3]; dabei fällt auf, daß dagegen Gen 11, 8 f κύριος bzw. κύριος ὁ θεὸς handelt). Das genannte semantische Feld für Pneumatologie und Inspiration hat enge Berührung mit dem semantischen Feld für die Dimensionen der Schrift und überschneidet sich teilweise mit diesem; vgl. Anm. 135 f. Bemerkenswert ist aber, daß das Wortfeld πνεῦμα/προφήτης/προφητεύειν, das für das Corpus der Homilie charakteristisch ist, einzig in HomPs 12 mit dem Stichwort δύναμις verbunden wird, das sonst nur im Rahmen belegt ist; s. Teil 1, Anm. 62 f.

¹³⁰ HomPs 12; vgl. dazu Anm. 131.

¹³¹ Die Entstehung des Psalters weist prophetisch auf die umfassende Heilswirklichkeit hin, bzw. ist selbst Gegenstand der Prophetie („Auch daraufhin zielt nämlich von Anfang an das Mysterium, das zu schauen prophetisch verkündet wurde“ [HomPs 3]), deren eschatologische Erfüllung wiederum David prophezeite – und zwar nicht im (Psalm-)Wort, sondern durch die Symbolzahl der Sänger (ebda). In den Propheten stürmt und fließt der Heilige Geist Christi über; über sie, die „Teilhaber am Heiligen Geist“, spricht David im Psalter (HomPs 12), der mit ihrer Verkündigung übereinstimmt (HomPs 19).

3.2.4 Zu den Dimensionen der Schrift und ihrer Auslegung

Die Psalmen (und insbesondere auch ihre Überschriften) sind wie die ganze Schrift¹³² nicht nur vom Heiligen Geist bereitet; sie erschließen auch die Heilswirklichkeit (μυστήριον)¹³³: Schon die Umstände ihrer Entstehung sind Hinweis und Zugang (σύμβολον) zum umfassenden göttlichen Heilshandeln (οἰκονομία), dessen Bogen sich vom Anfang bis zur Vollendung und über die ganze Menschheit spannt; die als Lobgesang verstandene Psalmodie ist das Sakrament, das alle Sprachen im Gotteslob eint¹³⁴. Auch der Psalmtext hat einen Bezug zur Heilswirklichkeit¹³⁵. In diesem liegt die eigentliche Heilsbedeutung (μυστήριον) der Schrift, die es zu erkennen gilt¹³⁶: Bei aller Gründlichkeit der Auslegung¹³⁷ geht es dementsprechend auch bei der Erklärung der Psalmen und ihrer Überschriften letztlich nicht nur um Ex-Egese der Schrift. Die „Verkündigung der Begrifflichkeit und der Lehre“¹³⁸ will vielmehr „in Glauben und Gottesfurcht . . . der Geisteskraft der Schriften nachfolgen“¹³⁹; indem man

¹³² Vgl. die Entsprechung der δύναμις τῶν ψαλμῶν (*HomPs* 1) in der δύναμις γραφῶν (*HomPs* 17), sowie *HomPs* 15.

¹³³ Vgl. *HomPs* 18: „... alle Psalmen, von deren Überschriften wir zur Kenntnis genommen haben, daß sie durch den Heiligen Geist bereitet sind, und deren Heilsbedeutung (μυστήρια) wir erkannt haben.“

¹³⁴ Vgl. die universale Perspektive von *HomPs* 3: „das Mysterium von Anfang an, das zu schauen prophetisch verkündet wurde, welches nämlich der Geist . . . bezeichnete und aufwies. . . . Das war ein Symbol der (Heils-)Ökonomie, die von Anfang an für die ganze Menschheit da war. . . . als Prophetie dafür, daß in den letzten Zeiten jede Zunge Gott verherrlichen würde.“ *HomPs* 14 greift die „Heilswirklichkeit des Lobgesangs“ (μυστήριον δοξολογίας) auf.

¹³⁵ μυστικῶς σημαίνει (*HomPs* 15); neben dem Schlüsselwort σημαίνειν (*HomPs* 3; 6; 9; 10; 15; 16; 20) finden sich Ausdrücke wie δεικνύναι (*HomPs* 6; 14; 15), ἐνδεικνύναι (*HomPs* 14), κηρύσσειν (*HomPs* 11; vgl. auch 17; 19) μαρτυρεῖν (*HomPs* 14; 15), δηλοῦν (*HomPs* 15; 19), καταγγέλλειν (*HomPs* 20) oder διδάσκειν (*HomPs* 10). Zur heilsgeschichtlichen Spannweite dieser „Bedeutung“ der Schrift s.o. 3.2.2.a), sowie Anm. 134.

¹³⁶ ὡν τὰ μυστήρια ἐπέγνωμεν (*HomPs* 18). Konkretisiert wird dieses ἐπιγινώσκειν auf die Kirche, den Herrn und König Christus, den Sohn (*HomPs* 9; 11). Ähnlich spricht Hippolyt von der Schau (θεωρεῖν [*HomPs* 3; 7; vgl. auch 12]; vgl. ὁρᾶν [*HomPs* 11]) des μυστήριον.

¹³⁷ „Diese Überschriften dürfte man nicht beiläufig erwähnen, sondern mit allem Eifer“ (*HomPs* 9); in *HomPs* 18 spricht Hippolyt auch von διηγῆσθαι.

¹³⁸ τῶν ὁρῶν δικαίως κεκηρυγμένων καὶ κατὰ τρόπον διδασκαλίας . . . ἀκουομένης (*HomPs* 17).

¹³⁹ φόβῳ . . . τῷ πρὸς τὸν θεόν, πίστει παραλαμβάνειν, . . . δυνάμει γραφῶν ἀκολουθεῖν. (*HomPs* 17).

so Christus selbst nachfolgt¹⁴⁰, „liest“ man die Heilswirklichkeit und Herrlichkeit Gottes selbst¹⁴¹ und „nimmt sie im Glauben auf“¹⁴². Das Hören und Vernehmen¹⁴³ der Schrift zielt also auf den Glauben¹⁴⁴; dieser wiederum äußert sich in der Liebe¹⁴⁵ und führt zur Erhöhung des ganzen Menschen im Geist¹⁴⁶. In diesem Aufschwung¹⁴⁷ vollendet sich eschatologisch das Heil des Anfangs¹⁴⁸. Dem „Eifer“ bei der Schriftauslegung¹⁴⁹ entspricht der „Eifer“ im erlösten Lebenswandel. Dieser wiederum gründet im und ist ermöglicht durch den „Eifer“ Christi, „den Menschen

¹⁴⁰ Χριστοῦ μαθητής (*HomPs* 17).

¹⁴¹ τὰ μετὰ δόξης λεγόμενα θεοῦ μυστήρια (*HomPs* 17). λέγειν hat in *HomPs* beizeiten die Konnotation von „auslegen“ oder „meinen“ (*HomPs* 10; 12; 13; 14).

¹⁴² πίστις παραλαμβάνειν (*HomPs* 17); vgl. auch λάβωμεν δὲ τὴν δύναμιν τοῦ λόγου (ebda).

¹⁴³ Ζε ἐπιγινώσκειν vgl. Anm. 136; zum Wortfeld ἀκούειν vgl. Anm. 94; Teil 1, Anm. 57.

¹⁴⁴ Die Rede vom „Hören“ ist immer eng mit dem Stichwort πίστις verbunden. Vgl. *HomPs* 9; „Da also . . . die entsprechende Lehre mit Glauben gehört wird, mußten wir, die Hörer, getragen von Gottesfurcht, uns in Glauben aneignen . . .“ (*HomPs* 17). Es entspricht biblischer Redeweise, daß zu diesem semantischen Feld auch φόβος gehört, vgl. auch Anm. 145.

¹⁴⁵ „Jeder Schüler Christi steht fest, voll der Furcht und Liebe . . . Er wird . . . durch Liebe in den Himmel erhöht.“ (*HomPs* 17).

¹⁴⁶ Vgl. den ganzen Abschnitt *HomPs* 17, v.a. „Er wird durch Liebe in den Himmel erhöht. Man muß nämlich die Seele durch den Geist beflügeln, damit sie sich zugleich mit dem Leib aufzuschwingen vermag.“ Bemerkenswert ist hier die ganzheitliche Anthropologie Hippolyts (NAUTIN, dossier, wie Anm. 46, 180 f, Anm. 2, führt verwandte zeitgenössische Anschauungen an); in diesem Kontext ist auch zu erwähnen, daß sich Hippolyt ausdrücklich von der Valentinianischen Gnosis absetzt (*HomPs* 10).

¹⁴⁷ Vgl. die vielfältigen Umschreibungen in *HomPs* 17: ἀναπτεροῦν, ἀναπέτεσθαι, ὑποῦσθαι, εἰς ὕψος ἀνέρχεσθαι.

¹⁴⁸ *HomPs* 17 greift verschiedene Stichwörter der Einleitung auf; darunter vor allem die Anspielungen auf Gen 3, 15 (wörtliche Berührungen sind dabei das Stichwort ἔχθρα [*HomPs* 1] πτέρνα [*HomPs* 17]). Auch δύναμις (immer mit Genetiv) tritt, abgesehen von einer grundsätzlich-methodologischen Feststellung in *HomPs* 12, nur in *HomPs* 1 – hervorgehoben als Themenangabe im ersten Satz – und *HomPs* 17 auf – dort in Rahmenfunktion zusätzlich an rhetorisch exponierter Stelle; ebenso die Stichwörter πθανότης, ἡδονή und ἀνθρώπος. Die Rückkehr ins Eschaton rundet also die heilsgeschichtlich umfassende Schau ab. „Symbol“ für die eschatologische Heilung des protologischen Unheils war ja schon in *HomPs* 3 der Psalter.

¹⁴⁹ σπουδή (*HomPs* 9).

aufzuerwecken¹⁵⁰; wie auch der ganze Erlösungsweg in der Nachfolge¹⁵¹ des vom Himmel herab- und wieder hinaufgestiegenen göttlichen *Logos* besteht¹⁵². Ihn zu ergreifen, fordert der Prediger abschließend auf¹⁵³.

Die theologische Bestimmung der Schrift, sowie Weg und Ziel ihrer Auslegung, ist bei Hippolyt also Mystagogie, auch wenn dieses Wort nicht fällt. Seine umfassende Schau sei nochmals kurz zusammengefaßt: Die Schrift, und in ihr in besonderer Weise der Psalter, offenbart den umfassenden Heilsplan Gottes. Diesem entspricht der umfassende Heilsweg des Menschen. Folgt dieser der Schrift, ergreift er zugleich im Geist als Jünger Christi die (heilsgeschichtliche) Heilswirklichkeit Gottes. Dieser entspricht er einerseits im erlöstem Leben, andererseits im Lobpreis. In diesem Sinn könnte man von einer zuinnerst trinitarisch, christologisch und soteriologisch verstandenen sakramentalen Dimension der Schrift sprechen. Die heilsökonomische Schlüsselstellung Christi, des göttlichen *Logos*, hat ihre Entsprechung in seiner Schlüsselstellung im Psalter¹⁵⁴, die in weiterer Folge aufgewiesen wird:

¹⁵⁰ „Vom Himmel her ist der *Logos* gegenwärtig, der sich eifrig bemüht (σπουδάζων), den Menschen aus der tiefsten Tiefe aufzuerwecken . . . Dieser ist aus der tiefsten Tiefe in die Höhe aufgegangen, damit wir, indem wir alle dorthin eilen (σπεύδοντες), . . . in die Höhe hinaufkommen“ (*HomPs* 17). In diesem Sinn des Einübens des Lebenswandels nach der Schrift ist auch das „schöne Lehrhaus der Gnade“ der (Propheten)schriften von *HomPs* 12 zu verstehen; vgl. auch NAUTIN, dossier (wie Anm. 46), 176, Anm. 1: „La ‚Grace‘, pour les théologiens de cette époque, consiste dans la connaissance des mystères de Dieu contenus dans les Écritures.“

¹⁵¹ „Wir wollen der Wahrheit folgen“ (*HomPs* 17), wobei mit „Wahrheit“ die Rede vom „Wort der Wahrheit“ des vorhergehenden Satzes aufgegriffen und weitergeführt wird.

¹⁵² Diese christologische und soteriologische Konzeption steht der des Johannes-evangeliums sehr nahe, auch wenn die verwendete Terminologie für Abstieg und Aufstieg Christi nicht johanneisch ist, sondern aus dem Zitat von Sach 6, 12 entwickelt wird.

¹⁵³ λάβωμεν δὲ τὴν δύναμιν τοῦ λόγου (*HomPs* 17).

¹⁵⁴ Dieses mystagogische Konzept läßt sich klar veranschaulichen anhand der Verwendung des zentralen Leitwortes δύναμις: Entsprechend dem „Aufweis der δύναμις des Psalters“ (*HomPs* 1) gilt es, „der δύναμις der Schriften zu folgen“, und so die „μυστήρια Gottes aufzufassen“. Dabei erfaßt man zugleich die „δύναμις des λόγος“ (*HomPs* 17). An der letztgenannten Schlüsselstelle von Schriftauslegung und trinitarisch vertiefter mystagogischer Schau klingen beide Dimensionen des λόγος-Begriffs an: das „Wort“ der Schrift (vgl. die δύναμις τοῦ λόγου in Analogie zur δύναμις γραφῶν vom Anfang des Abschnitts), und Christus, der göttliche λόγος, von dem vorausgehend die Rede war.

3.2.5 Die Bedeutung von Ps 1–2

Erst im skizzierten umfassenden Zusammenhang werden die knappen Bemerkungen verständlich, die aus *HomPs* zu Ps 1–2 überliefert sind: Die von Hippolyt ausgezogenen großen Linien der Heilsgeschichte, ihrer Konkretion im Psalter und seiner symbolischen Heilsfunktion, sowie des Erfassens dieser Heilsbedeutung, schneiden sich wie Koordinaten in der Schlüsselstellung des ersten Psalms – und mit ihm des zweiten: daß Hippolyt diese Texte in unmittelbarer Zusammengehörigkeit und sozusagen im gleichen Atemzug interpretiert, braucht nicht weiter zu verwundern¹⁵⁵. – Diese Anfangsposition kann „nach diesem Aufweis“¹⁵⁶ ja gar nicht von bloß numerischer Bedeutung sein.

1. Der Bezug des ersten Psalms zum göttlichen *Logos*, dem „Anfang/ Ursprung“¹⁵⁷, der isoliert betrachtet ziemlich unvermittelt und sperrig wirkt¹⁵⁸, ist so in die umfassende theologische Schau des hippolytischen Fragments eingefügt; nur vor diesem Horizont ist er zu verstehen¹⁵⁹. Auch

¹⁵⁵ Ps 1 und 2 gehören redaktionell eng zusammen, vgl. zuletzt E. ZENGER, Der Psalter als Wegweiser und Wegbegleiter. Ps 1–2 als Proömium des Psalmenbuchs. In: Sie wandern von Kraft zu Kraft. Aufbrüche – Wege – Begegnungen. (FS R. LETTMANN; Hg. A. ANGENENDT/H. VORGRIMLER), Kvelaer 1993, 29–47; J.-M. AUWERS, Le psautier hébraïque et ses éditeurs. Recherches sur une forme canonique du livre des psaumes. (Diss., mschr.) Louvain 1994, 2, 359–365. Daß der D-Text von Apg 13, 33 (s. B. M. METZGER, A textual Commentary on the Greek New Testament. London 1971, 412–414) und zahlreiche jüdische und christliche Quellen Ps 1 f als *einen* Text betrachteten oder zumindest solche Traditionen kannten, ist hinlänglich bekannt (s. zuletzt ausführlich AUWERS, a.a.O. 2, 256–284). METZGER bezeichnet die „patristic evidence for $\pi\rho\acute{\omega}\tau\omega$ “ in Apg 13, 33 als „if not overwhelming...“, at least very impressive.“ (a.a.O., 413) Hippolyt ist freilich ein Zeuge gegen diese Traditionen: er spricht ausdrücklich von zwei Psalmen (*HomPs* 18), sowie vom „ersten“ und „zweiten“ Psalm (*HomPs* 19).

¹⁵⁶ Ταύτης οὖν τῆς ἀποδείξεως γεγεννημένης (*HomPs* 18, in der Überleitung vom allgemeinen Teil zur konkreten Auslegung von Ps 1–2).

¹⁵⁷ *HomPs* 19, in Zitation von Offb 21, 6; 22, 13. Vgl. ferner die Vermutung Teil 1, Anm. 134, wonach der Text eben nicht ausschließlich die „Geburt“ Christi meint; es wäre schwer verständlich, wie Hippolyt eine dahingehende hermeneutische Verbindung hergestellt haben sollte.

¹⁵⁸ Erst ab Origenes identifizierten die meisten christlichen Ausleger – mit Ausnahme natürlich der Antiochener – Christus mit dem seliggepriesenen Mann von Ps 1.

¹⁵⁹ Hier ist nochmals darauf hinzuweisen, daß die Authentizität des in der syrischen Version überlieferten Vergleichs von Ps 1 f mit den Makarismen der Bergpredigt (GCS 1/2, 129 f) sehr zweifelhaft ist; vgl. G. MERCATI, Osservazioni a proemi del salterio. Di Origene Ippolito Eusebio Cirillo Alessandrino e altri. Con frammenti inediti. (StT 142), Città del Vaticano 1948, 39.

die im frühchristlichen und zeitgenössisch-jüdischen Milieu verbreitete „Mystik des Anfangs“¹⁶⁰ dürfte zu dieser Deutung¹⁶¹ beigetragen haben.

2. Daß der zweite Psalm in diesem Zusammenhang als messianische („christologische“) Prophetie verstanden wird, überrascht nicht; es entspricht der Überzeugung des Neuen Testaments und zeitgenössischer jüdischer Schriften¹⁶², sowie allen christlichen Auslegungstraditionen¹⁶³. Auch die Deutung auf die Passion findet sich, anknüpfend an Apg 4, 25–28, schon bei Justin und Irenäus¹⁶⁴.

¹⁶⁰ FISCHER, Psalmenverständnis (wie Anm. 47), 1, verweist auf verschiedene populäre Ausdrucksformen dieses Phänomens, die teilweise bis ins Magische gingen. Aber selbst Origenes berichtet in einer Predigt, er habe jüdischen Vorträgen über die „Anfänge der Propheten“ beigewohnt (*In Jer.Hom.* 20, 5; GCS 6, 184, 22 f).

¹⁶¹ Auch ein mit gewisser Wahrscheinlichkeit authentisch origenisches Fragment zu Ps 1 sieht im „Anfang (ἀρχή; vgl. *HomPs* 19) der Psalmen“ selbstverständlich einen Bezug zu Christus, „die Weisheit“ und „den Einziggeborenen“ (vgl. *HomPs* 19), und zwar unter anthropologischer und soteriologischer Perspektive (vgl. *HomPs* 17): „Und wie sollte der Anfang der Psalmen (anders) sein als eine Seligpreisung des Menschen, der erlösergemäß ist – die sein Lob enthält... und die Verähnlichung auf den Einziggeborenen hin, der die Weisheit ist...“ (bei E. GOFFINET, *Recherches sur quelques fragments du commentaire d'Origène sur le premier psaume: Musée 76* [1963] 145–163, hier 155; vgl. PG 12, 1085 A2–11; Hg. C. V. DELARUE). Zum Unterschied von der hippolytischen Deutung ist aber zu beachten, daß hier zunächst „der Mensch“ als seligepriesen verstanden wird, der „gemäß dem Erlöser“ ist, erst dann die „Verähnlichung auf den Einziggeborenen“.

¹⁶² S. P. MAIBERGER, Das Verständnis von Psalm 2 in der Septuaginta, im Targum, in Qumran, im frühen Judentum und im Neuen Testament. In: Beiträge zur Psalmenforschung. Psalm 2 und Psalm 22. (Hg. J. SCHREINER; fzb 60), Würzburg 1988, 85–151. „Erst das mittelalterliche Judentum (hat) diese ‚messianische‘ Auslegung der Christen ausdrücklich abgelehnt. Man hat den Psalm dann konsequent auf den historischen David und seine Auseinandersetzung mit den Philistern hin gelesen. Freilich wissen die großen mittelalterlichen Exegeten um die messianische Auslegung des Psalms innerhalb des Judentums, ...“ (E. ZENGER, *Psalter*, wie Anm. 155, 36, mit Hinweis auf Raschi und Midrasch Tehillim).

¹⁶³ Vom NT an diente Ps 2 verschiedensten Aspekten der Christologie; vgl. zu den ersten beiden Jahrhunderten FISCHER, *Psalmenverständnis* (wie Anm. 47), 17–44, F. LENTZEN-DEIS, Ps 2, 7, ein Motiv früher „hellenistischer“ Christologie? Der Psalmvers in der *Lectio varians* von Lk 3, 22, im Ebionitenevangelium und bei Justinus Martyr: *ThPh* 44 (1969) 342–362; BASEVI (wie Anm. 76).

¹⁶⁴ Justin bezieht sich in seiner Deutung von Ps 2 als christologische Prophetie offensichtlich auf Apg 4, 25, spricht aber in erster Linie von der Verherrlichung, „damit die Menschen glauben“ (*Apol.* 1, 40; Hg. A. WARTELLE. 150–152; Zitat 150, 14 f). *Dial.* 103, 4 (TDEHC 11, 138) spielt offensichtlich auf Apg 4, 25 an, ohne aber Ps 2 zu zitieren. Irenäus' *Epideixis* 74 (FC 8/1, 83) zitiert Ps 2, 1 f ausdrücklich als Prophetie Davids über die Passion, und zwar wiederum in Anschluß an Apg 4; vgl. ähnlich auch *Adv.haer.* 3, 12, 5 (SC 211, 195).

4 Zusammenfassung

Die älteste christliche Psalmenhomilie hat sich als ein Dokument erwiesen, das für die Geschichte des Umgangs der Kirche mit dem Psalter formal und inhaltlich, also in „Praxis“ und „Deutung“, von einzigartiger Bedeutung ist – und diese originäre Stellung keineswegs nur dem Umstand verdankt, daß kein älterer Text zum Thema erhalten ist: *HomPs* bezeugt, daß die Psalmenlesung, und zwar der Vortrag mehrerer Psalmen in unmittelbarer Reihenfolge, älteste liturgische Praxis der (römischen?) Kirche ist. Daneben dürfte es freilich auch andere Formen der Psalmodie gegeben haben, wobei zu vermuten ist, daß *HomPs* die Verwendung des Halleluja als Responsum der Gemeinde voraussetzt.

Entscheidend für die Deutung der verwendeten Psalmen sind deren Stellung im Psalter, sowie die Psalmittel. Die Überschriften – sie gehören selbstverständlich zum inspirierten Text – erschließen nicht nur die geistgewirkte Entstehung des Psalters; sie sind auch ein inhaltlich-hermeneutischer Schlüssel zu seinem Verständnis. Hippolyt ist in seiner Auslegung der Psalmittel äußerst kreativ. Neben vielen einzelnen Deutungselementen, die erstmals in *HomPs* belegt sind, bezeugt er aber auch mehrere fundamentale Auffassungen über den Psalter, die übrigens die alte Kirche mit dem zeitgenössischen Judentum teilt: die „Totaldavidisierung“, das grundsätzlich doxologische Verständnis der Psalmodie, die Bedeutung des Psalters als Aktualisierung der übrigen Schrift. Theologische Grundlage dafür ist die Überzeugung von seiner (geistgewirkten) prophetischen und messianischen Dimension. Diese Überzeugung, in Verbindung mit der selbstverständlichen Auffassung von der Einheit der Schrift, ermöglicht christlicherseits auch die christologische und ekklesiologische Aktualisierung der Psalmen, die ihrerseits auf die (frühere und spätere) Heilsgeschichte bezogen sind. Dabei geht es freilich nicht um willkürliche Typologien und Allegorien. Der Psalter ist vielmehr das Sakrament (μυστήριον) der einen Heilswirklichkeit, die die ganze Heilsgeschichte und den Heilsweg des einzelnen umfaßt: im Psalter „singt David über das schöne Lehrhaus der Gnade“ (vgl. *HomPs* 12)¹⁶⁵.

¹⁶⁵ Die vorliegende Studie geht auf meine gleichnamige Diplomarbeit zurück (Univ. Wien, Kath.-theol. Fakultät, 1995). Diese stellte die hier veröffentlichten Ausführungen zu *HomPs* in einen weiteren biblischen, liturgiehistorischen, patristischen und jüdischen Rahmen. Mein herzlicher Dank gilt vor allem meinem Lehrer, Prof. Dr. Hans Jörg Auf der Maur, sowie Prof. DDr. P. Georg Braulik OSB und Prof. Dr. P. Norbert Lohfink SJ für Interesse und Kritik. Dankbar nenne ich auch Sr. Reinhilde Platter OT und Dr. P. Ewald Volgger OT – nicht zuletzt durch ihre Gastfreundschaft im Turm zu Weggenstein (Bozen) wurde die Abfassung dieses Beitrags ermöglicht.

Christentum und Musik

„Hiermit kannst du allmächtig handeln, der Menschen Leidenschaft verwandeln, der Traurige wird freudig sein, den Hagestolz nimmt Liebe ein.“ Was die Damen der Königin der Nacht von der Zauberflöte singen, das gilt auch von der Musik allgemein: Sie tröstet, besänftigt, vermittelt Freude, nimmt Ruhelosigkeit; sie kann auch melancholisch, ekstatisch, festlich stimmen; sie „verwandelt Leidenschaften“. Auch das Christusereignis verwandelt den Menschen; er wird durch Taufe und Glaube zu einer neuen Schöpfung (2 Kor 5, 17; Gal 6, 15), zu einem neuen Menschen (Eph 4, 24; Kol 3, 9). Das Neue Testament schildert einhellig, wie die ersten Christen auf das Evangelium mit Freude und Dank antworteten; der Gesang gehörte seit den Anfängen zu den Kennzeichen des christlichen Gottesdienstes (Apg 2, 46 f.; Eph 5, 19; Kol 3, 16 f.). „Ist einer fröhlich? Dann soll er ein Loblied singen!“ (Jak 5, 13). Musik und Religion unterscheiden sich, insofern die verwandelnde Kraft der Musik in der Musik selbst liegt; die schöne Melodie erfreut. Für den Glauben dagegen sind Freude und Musik eine Folge des Christusereignisses, das seinerseits von Leid und Kreuz geprägt ist. Wie verhalten sich die Verwandlungen durch Musik und durch Glauben zueinander? Ein eigentlicher Gegensatz könnte dann nicht entstehen, wenn das Christentum selbst als gefühlsmäßige Erhöhung des Menschen verstanden wird. Aber darf man Inhalt und Wirkung des Evangeliums so deuten? Eine der wichtigsten theologischen Diskussionen dieses Jahrhunderts kreiste um diese Frage¹. Die folgenden Überlegungen stellen einige Beobachtungen zum Verhältnis von Religion und Musik aus Philosophie, Geschichte, Soziologie und Theologie zusammen. Sie wollen damit einen Beitrag leisten zum Verhältnis von Christentum und Kultur im allgemeinen und somit der Orientierung des Glaubens in der Gegenwart dienen.

Viele Menschen besuchen Konzerte, spielen Musikinstrumente oder hören Musik über Lautsprecher und haben zugleich kein Verhältnis zum

¹ K. BARTH, *Die Theologie Schleiermachers*. Vorlesung Göttingen Wintersemester 1923/24, hg. von D. RITSCHL, Zürich 1978, 110 f., 131–133, 194, 374, 439, 450. Vgl. dazu J. DAVISON, *Can God speak a Word to Man? Barth's Critique of Schleiermacher's Theology*, in: *Scottish Journal of Theology* 37 (1984) 189–211, bes. 193 f., 201. Zur Bedeutung der Musik für Schleiermacher vgl. A. BLACKWELL, *The Role of Music in Schleiermacher's Writings*, in: K.-V. SELGE (Hg.), *Internationaler Schleiermacher-Kongress Berlin 1984*, Bd. 1, Berlin 1985, 439–448; für Barth vgl. J. SANDBERGER, *Theologische Existenz angesichts der Grenze und auf der Grenze. Karl Barth über Mozart und Paul Tillich über Bildende Kunst*, in: *Theologische Zeitschrift* 47 (1991) 66–86, 67–71, 75 ff.

Christentum. Musikalität ist keine Bedingung oder Vorstufe von Religiosität. Es ist deshalb sinnvoll, vom Standpunkt des Glaubens auszugehen, um von daher das Verhältnis dieser beiden Lebensbereiche zu bestimmen. Nicht bestritten werden kann jedenfalls, daß der Musik im Leben einzelner großer Christen eine wichtige Bedeutung zukam. Dies läßt sich z. B. bei der Bekehrung des Aurelius Augustinus beobachten. Die Stimme im Garten von Mailand, die immer wieder rief „Tolle, lege“ und ihn dazu führte, die Bibel aufzuschlagen, erinnerte ihn an ein Kinderlied, das er zuvor noch nie gehört hatte (Conf. 8, 12). Seine Distanzierung von den Manichäern, die für ihre eindrucksvolle Musik berühmt waren, wurde emotional verstärkt durch die Psalmen Davids, deren Gehalt die Manichäer nicht verstehen konnten (Conf. 9, 4). Weiter berichtet Augustinus, wie Ambrosius seine Gemeinde im Kampf gegen die arianische Kaiserin Justina, welche die Mailänder Basilika besetzen wollte, bestärkte, indem er sie pausenlos Psalmen und Hymnen singen ließ (Conf. 9, 7). Augustins Mutter Monika hatte an diesem Kampf teilgenommen. Im Rückblick bemerkt der Bischof, wie sehr dieser Gesang zu seiner Bekehrung beigetragen hat (Conf. 9, 6). Ein Jahr nach seiner Taufe starb Monika. Am Tage der Beerdigung war Augustinus völlig verzweifelt. Nachdem er durch den Schlaf etwas Ruhe gefunden hatte, erinnerte er sich an Ambrosius' Hymnus „Deus Creator omnium“, den Monika so geliebt hatte. Diese Musik ruft ihm seine Mutter ins Gedächtnis, und nun kann er wirklich trauern: „Und ich entließ die Tränen, die mein Wille festgehalten, daß sie nun strömten, wie sie wollten“ (Conf. 9, 12)². Ein anderes Beispiel für die Bedeutung der Musik im christlichen Leben gibt der gefangene Dietrich Bonhoeffer. Er schrieb am 3. Juli 1943 in Tegel: „Wenn am Sonnabend-abends um 6 Uhr die Glocken der Gefängniskirche zu läuten anfangen, dann ist das der schönste Augenblick, um nach Hause zu schreiben. Es ist merkwürdig, was für eine Gewalt die Glocken über den Menschen haben und wie eindringlich sie sein können. Es verbindet sich so vieles aus dem Leben mit ihnen. Alles Unzufriedene, Undankbare, Selbstsüchtige schwindet dahin.“³ Wie Augustinus hilft auch ihm die Musik, sein Leid zu bewältigen und den Glauben zu bewahren – Wir setzen nun ein mit einer Reflexion auf die Musik und folgen dabei der platonischen Theorie, die die europäische Kultur besonders geprägt hat⁴.

² Vgl. B. BRENNAN, Augustine's *De musica*, in: *Vigiliae Christianae* 42 (1988) 267–281, 268 f.

³ D. BONHOEFFER, Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft, hg. von E. BETHGE, München 1951, 14. Aufl. 1990, 44.

⁴ Dies schließt das relative Recht anderer, z. B. soziologischer Musiktheorien, nicht aus; vgl. dazu Abschn. II.

In einem der schönsten Märchen der Antike beschreibe Ovid⁵ die Entstehung der Musik⁶: Pan spielte einmal mit Nymphen und verfolgte eine von ihnen, die Baumnymphe Syrinx. Sie flieht vor ihm, kommt aber an einen Fluß, der ihr den Weg versperrt. Sie bittet die Wellen, ihre „liquidās sorores“, sie zu verwandeln. Nun kommt auch Pan. Als er sie festhalten will, hält er nur Schilfrohr in den Händen. Während seiner Klage um den Verlust der Geliebten bläst der Wind in das Schilf und erzeugt einen schönen Klang, der den Gott berührt. Er bricht mehrere Schilfrohre von verschiedener Länge ab, verbindet sie mit Wachs und bläst die ersten Töne. So ist die Panflöte entstanden. Indem er sie spielt, erinnert er sich der verschwundenen Geliebten; im Klang ist die Nymphe immer noch da. So soll die Musik die ferne Geliebte erreichen; sie ist Erinnerung und Vergegenwärtigung des Vermissen⁷. In dieser Erzählung sind verschiedene Motive miteinander verbunden, die noch heute die Musik kennzeichnen, insbesondere die Natur, das Akustische und die Emotion.

Die Natur ist in der Musik präsent einmal durch die Instrumente, die aus Holz, Tierhäuten etc. hergestellt werden. Eine Geige erklingt z. B. dadurch, daß Pferdehaar an Schafdarf gerieben wird. In der Natur begegnen aber auch Dinge, die von der Musik nachgeahmt werden können: Gewitter, Vögel, Pferdegallopp. Die Bibel versteht diese Laute der Schöpfung nicht einfach als zufällige Geräusche, sondern als Lob Gottes, das er sich selbst bereitet hat (Pss 19, 103, 104, 148, 150). Die Morgensterne (Jjob 38, 7), Tag und Nacht (Ps 19, 3), Sonne und Mond (Ps 148, 3), Winde und Feuerflammen (Ps 104, 4), Kinder und Säuglinge (Ps 8, 3), die Vögel unter dem Himmel (Ps 104, 12), die Engel und Gottessöhne (Hiob 38, 7; Ps 103, 20 f., Ps 148, 2) loben Gott⁸. So erstaunt es nicht, daß auch in der

⁵ Metamorphosen 1, 689–712.

⁶ Das Folgende verdankt besonders viel E. BLOCH, *Das Prinzip Hoffnung*, 3. Bd., Frankfurt 1973, 1243–1297. Bloch selbst hat die Musik als Vorschein der noch unfertigen Welt verstanden. Gerade in ihrer Dunkelheit ahne sie am genauesten das Ziel der Geschichte, die Begegnung des Menschen mit sich selbst, die die Theologie auch meine, aber auf den falschen Begriff bringe, vgl. G. SCHOLTZ, Art. Musik, in: J. RITTER u. a. (Hg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie* 6 (1984) 242–257, hier 254. Eigentliches Zentrum der Geschichte sei dagegen der arbeitende, die Gesellschaft gestaltende Mensch. – Zum Hintergrund unseres Aufsatzes vgl. ferner H. BRUHN u. a. (Hg.), *Musikpsychologie. Ein Handbuch*, Reinbek 1993. Eine Anthologie patristischer Texte gibt J. MCKINNON (Hg.), *Music in early Christian Literature*, Cambridge 1987.

⁷ Daß die Musik durch die Liebeswerbung, den Sexualtrieb entstanden sei, lehrte in der Neuzeit C. DARWIN, *The descent of man and selection in relation to sex*, London 1871, II, 358.

⁸ O. SÖHNGEN, *Theologie der Musik*, Kassel 1967, 269 f.

Musik des Menschen immer wieder Anklänge an diese natürlichen Vorgänge zu finden sind: die stürzenden Wasserkaskaden in Brahms' *Schicksalslied*, das Gewitter in Beethovens *Pastorale*, das schwer arbeitende Unwetter zu Beginn der *Walküre*, das Strömen der *Moldau*⁹. (Wenn der Komponist selbst über den außermusikalischen Inhalt seines Werkes Auskunft gibt, spricht man von Programmmusik.) Noch in einer dritten Hinsicht ist die Natur für die Musik von Bedeutung: Die Töne haben eine natürliche Neigung. „Es gibt einen deutlichen Fall von Grundton nach der Quinte, die Septime will abwärts, die Terz will aufwärts geführt werden, es gibt eine Neigung der Akkorde, sich miteinander zu verbinden. Unsere Einfühlung macht hier nicht alles, sondern bereits im Tonverhältnis ist auch ein objektiver Faktor, der die Einfühlung unweigerlich so oder so bestimmt.“¹⁰ Die Dissonanz drängt immer zur Konsonanz; ein Musikstück, das nicht harmonisch endet, wird als unvollständig empfunden. Die Musik bewegt sich nach bestimmten Gesetzen. Hier wurzelt eine der ältesten Theorien über die Musik: Da den Konsonanzverhältnissen einfache Zahlenverhältnisse zugrunde liegen, wurde die Musik für Pythagoras zur Bestätigung seiner Ontologie. Die sieben Töne der Tonreihe entsprechen den sieben Planeten des Sonnensystems. Die Welt ist insgesamt in Harmonie. Die Musik hat so ihre wissenschaftliche Seite: Wie Arithmetik, Geometrie und Astronomie hat sie die Zahl als Prinzip des Kosmos zu ihrem Gegenstand. Diese Deutung hat über Boethius noch alles mittelalterliche Denken über Musik geprägt. Sie wurde zu einer der sieben *artes liberales*, von denen die ersten drei die Sprache, die letzten vier die Zahl zu ihrer Grundlage haben.

Mathematische und physikalische Aspekte wie Tonhöhe, Lautstärke oder Frequenzspektrum reichen zur Beschreibung von Musik aber nicht aus. Seit der Antike werden auch andere Sinneswahrnehmungen hinzugenommen wie Helligkeit, Dichte. Laute hohe Töne werden als dicht, hart oder spitz bezeichnet, leise hohe Töne als dünn und leicht. Laute tiefe Töne erscheinen als voluminös und schwer, leise tiefe Töne dagegen als weich und diffus. Man spricht auch von Klangbildern und Farbrhythmen¹¹. Das Phänomen der Synästhesie, der Übertragung sensorischer Bilder von einer Sinnesart auf die andere, verweist auf den Emotionsaspekt der Musik. Sie kann insbesondere Freude, Trauer, Machtgefühle zum Ausdruck bringen. Emotionen wie Klänge können durch dieselben Kategorien wie *crescendo*

⁹ Die Frage, ob sich in der Musik Natur finde bzw. ob Musik Naturereignisse schildern könne, ist allerdings umstritten. Entschieden abgelehnt wurde dieser Zusammenhang von Eduard HANSLICK; für ihn sind allein „tönend bewegte Formen“ Inhalt der Musik, vgl. sein Werk „Vom Musikalisch-Schönen“ (1854).

¹⁰ E. BLOCH, 1248.

¹¹ C. DAHLHAUS, Musikästhetik, Laaber 4. Aufl. 1986, 118.

und *diminuendo*, *accelerando* und *ritardando* beschrieben werden¹². Musikalisch entsprechen der Freude schnelle, der Trauer langsame Stücke. Im Marsch drückt sich das Machtgefühl aus, das beim Hörer motorische Reaktionen hervorrufen kann, während andere Musikstücke eher die Atmung und den Blutdruck beeinflussen. Es lassen sich immer wieder konstante Verknüpfungen zwischen beiden Momenten beobachten. Befragungen zu Franz Schuberts Lied *Der Tod und das Mädchen*, in dem auf höchster Symbolebene „der Tod“ und „das Mädchen“ musikalisch dargestellt werden, haben ergeben, daß der erste Teil des Stückes wiederholt als dunkel, klagend, schleppend, der zweite dagegen als freudig, übermütig, lebhaft empfunden wird¹³. So lassen sich immer wieder dieselben Gefühle beobachten bzw. hervorrufen¹⁴. E. Bloch hat die Vielfalt der Emotionen besonders bei J. S. Bach beobachtet: „Eine Ausdrucks-Skala ohnegleichen reicht bei Bach von Todesangst, Todessehnsucht zu Trost, Zuversicht, Friede, Sieg. Keine noch so geschlossene Form hält sie auf, kein Continuo verhindert hierbei den Sprung zwischen Extremen, wie sie außer in der Liebe nur im religiösen Affekt vorkommen und kontrastieren. Es ist der Kontrast ‚O Golgatha, unsel’ges Golgatha‘ – ‚Der Held aus Juda siegt mit Macht‘, worin sich dieses Expressivbarock bewegt ... Nicht zuletzt gehören hierher die Dialog-Kantaten zwischen Jesus und der Seele oder die zwischen Trost und Verzweiflung, in tönender Allegorie.“¹⁵.

So ist Musik konstituiert durch den gestalteten Klang, der Regel und Zahl folgt und zugleich Emotionen weckt und ausdrückt. Im Musiker verbindet sich, wie Bloch sagt, ein Schamane mit einem Ingenieur¹⁶. Wem es nur um den Gesetzesaspekt, die Beachtung der Regel geht – diese Einstellung ist verkörpert in dem Meistersinger Sixtus Beckmesser –, der unterschätzt die Bedeutung von Inspiration und Ausdruck und verfehlt die Musik überhaupt. Musik läßt sich so definieren nicht nur als „absichtsvolle Organisation von Schallereignissen“¹⁷, sondern auch als „Beschreibung des Unbeschreiblichen in unvergeßlichen Begriffen“¹⁸. So gehören Ordnung

¹² Ebd. 76.

¹³ H. RÖSING, *Musikalische Ausdrucksmodelle*, in: *Handbuch* (s. Anm. 2) 579–588, 586.

¹⁴ Der Zusammenhang von Emotion und jeweiliger musikalischer Form ist allerdings auch kulturell bedingt. Außerhalb des europäischen Einflußbereiches stellen sich diese Verbindungen anders dar.

¹⁵ E. BLOCH, 1252.

¹⁶ Ebd. 1260.

¹⁷ H.-W. HEISTER, Art. Musik, in: H. SANDKÜHLER (Hg.), *Europäische Enzyklopädie zu Philosophie und Wissenschaften* Bd. 3, Hamburg 1990, 481–488, 481.

¹⁸ Vgl. P. S. MINEAR, Leonard Bernstein: Theologian, in: *Andover Newton Quarterly* 17 (1977) 280–289, 280.

und Freiheit, Gesetz und Gefühl in der Musik zusammen. Sie ist eine Tätigkeit des spielenden Menschen. Musik als Spiel zu verstehen legt auch der Sprachgebrauch nahe. In vielen Sprachen wird das Wort Spiel für den Umgang mit Musikinstrumenten verwendet, allerdings nicht im Griechischen und im Lateinischen¹⁹.

Musik muß aber nicht einfach nur Zeitvertreib sein, was der Spielbegriff anzudeuten scheint. Indem sie es ermöglicht, Emotionen zu wecken, kann sie auch außermusikalischen Zwecken dienen²⁰. Sie kann einmal gesellschaftlich-kommunikative Funktionen übernehmen: sie trägt zur Gestaltung von Gottesdiensten bei, dient der Repräsentation bei politischen Anlässen, aktiviert und koordiniert beim Tanz die Bewegungen, hilft bestimmten, z. B. subkulturellen Gruppen, sich mit ihrer Stilrichtung zu identifizieren. Im individuell-psychologischen Bereich dient Musik der Kompensation, z. B. dem Abbau von Aggression oder der Zerstreuung von Melancholie. Sie überbrückt Einsamkeit, suggeriert Verbindungen zum gesellschaftlichen Umfeld, die real gar nicht gegeben sind. Viele Menschen schalten morgens das Radio an, nur um das Gefühl zu haben, nicht allein zu sein. Der einzelne kann so den Sachzwängen des Alltags entfliehen. Musik stimuliert und unterhält. Sie kann auch gezielt eingesetzt werden, um negative Emotionen zu verstärken: Filmmusik kann besonders durch extreme Lautstärken und tiefe Frequenzen das Gefühl von Unbehagen und Angst vermitteln. In der Medizin hilft die Musik, die Erwartungsangst und den Schmerz von Patienten zu lindern. So wird das Gefühl der Hilflosigkeit und des Ausgeliefertseins abgebaut und durch das Gefühl der Geborgenheit und Vertrautheit ersetzt. Gleichzeitig kann Musik auch die Schmerztoleranz erhöhen. Auch die Bibel erzählt vom funktionellen Gebrauch der Musik²¹. Am bekanntesten ist die therapeutische Behandlung des Königs Saul durch den Harfe spielenden David. (1 Sam 16, 14–23) Sooft der böse Geist Saul quälte, spielte David die Harfe, so daß es dem König leichter wurde und der böse Geist von ihm wich. Ein anderer Text berichtet von Elija, der sich von einem Saitenspieler in Trance versetzen ließ, so daß er die Eingebung Jahwes empfangen konnte, die den Sieg König Jorams über Moab zur Folge hatte (2 Kön 3, 15). Diese Beispiele führen uns zurück zum Verhältnis von Christentum und Musik.

Der Zusammenhang von Glaube und Lied ist schon in den ersten Anfängen des Christentums erkennbar. Zu den ältesten Texten des Neuen

¹⁹ J. HUIZINGA, *Homo ludens*. Vom Ursprung der Kultur im Spiel, Hamburg 1956, 48.

²⁰ Vgl. H. RÖSING, Sonderfall Abendland, in: *Handbuch* (s. Anm. 2) 74–86.

²¹ P. CASETTI, Funktionen der Musik in der Bibel, in: *FZPhTh* 24 (1977) 366–389.

Testamentes gehören Hymnen, die im Gottesdienst der neuen Religion gesungen wurden (z. B. Eph 1, 3–14; Phil 2, 6–11; Kol 1, 15–20, 1 Tim 3, 16). Diese Lieder enthalten in gedrängter, poetischer Form den Kern des Glaubens; an ihnen entzündete sich die Theologie. Die Glaubensbekenntnisse der Alten Kirche entfalteten das in ihnen angelegte. Der Satz „Er war Gott gleich“ (Phil 2, 6) hat über Jahrhunderte für Kontroversen gesorgt. Diese Hymnen wurden gesungen. Die Gemeinde spürte unwillkürlich ihre große Bedeutung. Ein einfaches Sprechen reichte nicht mehr aus. Psychologisch ist das leicht verständlich. Mit zunehmender emotionaler Erregung und affektiver Beteiligung verändert sich der Sprechton. Dieser Kräfteüberschuß führt zur Ausbildung unterschiedlicher Tonhöhen, Tonstärken und Tondauern und damit zur Musik²². Auch in den frühen einstimmigen Passionsdarstellungen des Mittelalters läßt sich immer wieder beobachten, wie sich der Lektionston an emotionalen Schlüsselstellen der Liturgie in melismatische Bewegung auflöst²³. Die Kirchenmusik hatte aber nicht nur die Funktion, das Bekenntnis intensiver auszudrücken. Die Lieder wirkten auch umgekehrt auf das Verständnis der Texte ein. Beim Gesang der Psalmen fiel immer wieder auf, daß diese strenges Gesetz und Forderungen Gottes enthalten. Der Sinn der Psalmen wird deshalb leichter annehmbar, wenn sie gesungen werden²⁴.

Von besonderer Bedeutung sind schließlich die Analogien aus der Musik, die seit den Anfängen immer wieder herangezogen wurden, um den Inhalt des Glaubens zu deuten. Das gilt zunächst für das Heilswerk als solches. Für Augustinus entsteht die Harmonie zwischen Gott und Mensch dadurch, daß das göttliche Wort Fleisch wird²⁵. David heilte Saul durch die Cithara, auf deren Holz Saiten gespannt waren. Dies war ein Typus des Kreuzes, auf dessen Holz Jesus gespannt wurde, um die Welt von der Sünde zu heilen²⁶. Hippolyt sah in der Musik ein Modell der göttlichen Eingebung. Gott inspirierte die Propheten so, wie ein geschickter Musikant sein Instrument verwendet²⁷. Eine weitere Analogie bezieht den Harmoniegedanken auf die Kirche: So wie Bischof, Presbyter und Gemeinde im Gottesdienst einstimmig dasselbe Lied singen, so soll auch in

²² H. SPENCER, *The origin of Music*, in: *Mind* 15 (1890) im Anschluß an D. Diderot.

²³ H. RÖSING, *Sonderfall Abendland* a. a. O. 76.

²⁴ BASILIUS d. Große, *Homilia in psalmum* 1 (PG XXIX, 212); NICETA von Remesiana, *De utilitate hymnorum* 5, vgl. C. TURNER, *Niceta of Remesiana II. Introduction and text of De psalmodiae bono*, in: *Journal of Theological Studies* 14 (1922–3) 225–250, 235.

²⁵ *De Trinitate* IV, 2, 4 (PL XLII, 889; CCL 1, 164–5).

²⁶ NICETA von Remesiana, *De utilitate hymnorum* 3–4, Vgl. C. Turner 234 f.

²⁷ *Der Antichrist* II (PG X, 728–9; GCS I–II, 4–5).

der Kirche Übereinstimmung herrschen²⁸. Das lateinische Wort *concordia* bedeutet sowohl Einklang wie auch Eintracht. Das Erlebnis des gemeinsamen Gesanges wird zur Aufforderung, untereinander eines Sinnes zu sein. Schließlich beziehen die Kirchenväter den Harmoniegedanken auch auf das Leben des einzelnen. Der Christ soll in Harmonie mit sich selbst leben, und nicht wie Pilatus erklären, Jesus sei unschuldig, um ihn danach zu kreuzigen (Joh 18, 38)²⁹. Für Chrysostomos wird der Mensch selbst zu einem Instrument, wenn er durch Abtötung die Harmonie zwischen Leib und Seele erreicht, so daß der Körper jederzeit dem Geist gehorchen kann³⁰.

Auch in der modernen Theologie spielen musikalische Analogien eine wichtige Rolle. G. W. Leibniz hat die Musik definiert als ein „exercitium arithmeticae occultum nescientis de numerare animi“³¹, eine verborgene mathematische Übung, bei der die Seele sich ihres Zählens nicht bewußt ist, sondern ganz auf Melodie und Emotion blickt. Von daher bestimmte H. U. von Balthasar den Zusammenhang zwischen Ereignis und Institution in der Kirche: Wie der Sänger sich auf die Melodie konzentriert, so ist es die Liebe der Christen untereinander, die Menschen zur Kirche führt (Joh 13, 35). Und doch wird dieses Ereignis getragen durch institutionelle Elemente wie Amt und Recht, wie es auch die Melodie nicht ohne das gleichmäßige, wenn auch unbewußte Zählen gibt. Nicht Zählen bzw. Institution verbürgen die Faszination, sondern das mühelose Ineins von Ereignis und Ordnung³². Eine weitere Analogie begegnet bei der Deutung der Dogmengeschichte. Sie bezieht sich auf das paradoxe Faktum, daß das Verständnis der Offenbarung im Laufe der Zeit fortschreitet, ohne daß der Glaube der jüngeren Generationen dem der älteren etwas voraus hätte. Es ist immer derselbe Glaube, der rettet. Ganz ähnlich verhält es sich in Philosophie und Musik: „Wer ist weiser als Sokrates? Wer glaubt besser als Abraham? Ist Platon ein auf halbem Wege stehengebliebener Aristoteles? Ist Bachs Werk der mißglückte Versuch, in Beethovens Art zu komponieren? Ist Trient besser als Chalcedon? Kann das Vaticanum I seinen

²⁸ IGNATIUS, Eph 4, 1–2 (PG V, 733–6); AUGUSTINUS, In psalmum CXXXII, 1–2 (PL XXXVII, 1729; CCL XL, 1926–7).

²⁹ ATHANASIUS, Epistula ad Marcellinum de interpretatione psalmorum 27 (PG XXVII, 37–40).

³⁰ Johannes CHRYSOSTOMOS, In psalmum XLI, 2 (PG LV, 158).

³¹ G. W. LEIBNIZ, Epistulae ad diversos, hg. C. KORTHOLT (1734) 240 f. (17. 4. 1712).

³² H. U. von BALTHASAR, Das betrachtende Gebet, Einsiedeln 1955, 4. Aufl. 1976, 152. Zum Hintergrund s. C. DUMONT, Ein musikalisches Genie, in: K. LEHMANN/W. KASPER (Hg.), Hans Urs von Balthasar. Gestalt und Werk, Köln 1989, 223–236.

Glauben gegenüber dem des Paulus einen Fortschritt nennen?“³³ Auch hier hilft die musikalische Analogie, einen paradoxen theologischen Sachverhalt besser zu verstehen. Unter den Reformatoren schließlich hat besonders Johannes Calvin ausgiebigen Gebrauch von solchen Vergleichen gemacht³⁴. Es ist die Verbindung von Ordnung und Freiheit in der Musik, die dies ermöglicht. Im Spiel der Musik entsteht eine Freude, die der Mensch nicht durch Leistung oder Besitz erworben hätte. In der Musik hat man die Wirklichkeit, als hätte man sie nicht, wie ja auch der Glaube durch gleichzeitige Nähe und Distanz zur Welt gekennzeichnet ist (1 Kor 7, 29–31)³⁵.

II

Je offensichtlicher die Nähe von Christentum und Musik wird, desto stärker fällt auf, daß Jesus nur Worte hinterlassen hat, aber keine Weisen³⁶. Er verkündet die Frohe Botschaft von der Nähe des Gottesreiches. Diese ist Grund zur Freude. Beim Fest anlässlich der Rückkehr des verlorenen Sohnes wird gesungen und getanzt (Lk 15, 25). Jesus kann auch musikalische Analogien verwenden. So vergleicht er seine Zeitgenossen mit Kindern, die ihren Spielkameraden auf der Straße zurufen: „Wir haben für euch auf der Flöte (Hochzeitslieder) gespielt, und ihr habt nicht getanzt; wir haben Klagelieder gesungen, und ihr habet euch nicht an die Brust geschlagen“ (Mt 11, 17 par Lk 7, 32). Immer wieder hat Gott seine Boten gesandt bis hin zu Johannes dem Täufer und dem Menschensohn, und trotzdem verhält sich „diese Generation“ herrschsüchtig und unverträglich wie die Kinder auf der Straße. Und doch: Jesus belehrt nicht über Musik; bei aller Ankündigung der Freude ist sein Lebensweg gekennzeichnet durch tiefen Ernst, nicht durch Unterhaltung oder Ausgelassenheit. Er bewegt sich von Anfang an nicht auf einen Sieg zu, sondern auf die

³³ M. SECKLER, Der Fortschrittsgedanke in der Theologie (1967), in: DERS., Im Spannungsfeld von Wissenschaft und Kirche, Freiburg 1980, 127–148, 131. Ein anderes Modell geht von der Literarkritik aus: Jede neue Bearbeitung eines alten Stoffes kann am Ursprung gemessen werden und trägt doch auch selbst zum Verständnis des Themas bei, so A. T. und R. P. C. HANSON, Reasonable Belief. A Survey of the Christian Faith, Oxford 1980, 5. Aufl. 1987, 192 f. mit Bezug auf J. H. Newman und M. Wiles.

³⁴ A. PERROT, Calvin et le langage musical: Accord et Mélodie, in: La Revue Réformée 40 (1989) 24–35 mit vielen Beispielen.

³⁵ H. SCHRÖER, Musik als „Offenbarung des Unendlichen“? Die Transzendenz der Kunst und die Offenbarung Gottes, in: K. H. EHRENFORTH (Hg.), Humanität – Musik-Erziehung, Mainz 1981, 64–89, 68.

³⁶ E. SCHLINK, Zum theologischen Problem der Musik, Tübingen 1945, 21.

Kreuzigung, jene Todesart, die der Antike als die häßlichste galt³⁷. Jeder ästhetische Bezug fehlt. „Keine Gestalt besaß er noch Schönheit; (wir schauten), und es war kein Anblick, daß wir sein begeherten. Verachtet war er und von den Menschen gemieden, ein Mann von Schmerzen, leiderfahren; wie einer, vor dem man sein Angesicht verhüllt, verabscheut, von niemand beachtet.“ (Jes 53, 2 f.) In diesem Tod offenbart sich die Gottferne der Welt, einer Welt, zu der auch die Musik gehört. Gottes Liebe entzündet sich nicht am Schönen, sondern am Häßlichen und verwandelt so erst das Häßliche in Schönes³⁸. Die Urkirche hat deshalb von Anfang an von den Christen gefordert, ihr Leben in Nüchternheit und Wachsamkeit zu führen. „Nutzt die Zeit; denn diese Tage sind böse“ (Eph 5, 16). Das erklärt ihre äußerst kritische Einstellung zu Unterhaltung, Theater, Tanz und Musik.

Diese Mahnung zur Besonnenheit hatte schon heidnische Vorgänger. Bereits die Griechen wußten, daß Musik sehr verschieden wirken kann. Ihnen „galt selbst die Flöte als aufregend, die Lyra als idyllisch, die dorische Tonart galt als kraftvolle und gutgesinnte, die lydische als weibliche, als die der passiven Gefühle“³⁹. Wenn Musik Menschen erziehen, positive wie negative Anlagen bestärken oder schwächen kann, dann hat sie unmittelbare Auswirkungen auf das Zusammenleben. Plato hat diesen politischen Aspekt gesehen und die Instrumente und Gattungen ausgeschieden, die ihm verderblich erschienen. Nur die Tonarten, die die muthaft-kriegerische Anlage des jungen Mannes fördern, konnten dem Ideal seines Vernunftstaates dienen⁴⁰. Auch in späteren Jahrhunderten wurde immer wieder die Freiheit der Musik beschnitten. So war die Mehrstimmigkeit in der Gregorianik zu Beginn verboten. Im „Dritten Reich“ durften bestimmte Komponisten (Debussy, Schönberg) und Jazzmusik nicht gespielt werden. Der Zusammenhang von Musik und Macht wurde immer gesehen⁴¹.

Auch im Alten Testament begegnet gelegentlich rigorose Musikkritik. Musik kann der Ausschweifung dienen und führt somit weg von der

³⁷ M. HENGEL, *Mors turpissima crucis*, in: J. FRIEDRICH u. a. (Hg.), *Rechtfertigung* (FS E. Käsemann), Tübingen 1976, 125–184.

³⁸ E. JÜNGEL, „Auch das Schöne muß sterben“ – Schönheit im Lichte der Wahrheit. Theologische Bemerkungen zum ästhetischen Verhältnis, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 81 (1984) 106–137, 124.

³⁹ E. BLOCH 1250. Daß manchmal bloß Mechanik genügt, um Menschen zu rühren, erscheint geradezu als unheimlich. Diesen Aspekt der Musik thematisierte J. Offenbach in seiner Oper „Hoffmanns Erzählungen“.

⁴⁰ Staat III, 393c–399e.

⁴¹ Vgl. dazu auch die Diskussion bei TH. MANN, *Der Zauberberg*. Roman (1924), Frankfurt 1952, Bd. 1, 117–122.

Gottesfurcht. „Wehe denen, die schon früh am Morgen dem Rauschtrank nachjagen und am Abend verweilen, vom Weine erhitzt! Zither und Harfe, Pauke und Flöte und Wein vereinen sich zum Gelage, das Walten Jahwes aber kümmert sie nicht, und was seine Hände tun, sehen sie nicht. Darum zieht mein Volk in die Verbannung, weil es keine Einsicht hat“ (Jes 5, 11 f.; zur prophetischen Polemik gegen die Lieder beim veräußerlichten Opferkult vgl. Am 5, 21–27). Die Musik kann falsche Einstellungen und Lebensweisen verstärken. Eine eindrucksvolle Illustrierung dieses Sachverhaltes gibt L. Tolstoi in einer Erzählung. Er berichtet von einem Mann, der seine Frau der Untreue verdächtigt. Sie musiziert immer wieder mit ihrem vermeintlichen Liebhaber, bis die Eifersucht den Mann dazu treibt, seine Frau zu ermorden⁴². Die Gefahr geht dabei nicht von der Musik selbst aus; diese weckt Gefühle, niemals moralische Qualitäten wie Neid, Klugheit, Eifersucht⁴³. Aber da sie nicht zur Einsicht in das Gebotene verhilft und die sittliche Entscheidung als solche nicht bestimmen kann, wird vor ihr immer wieder gewarnt.

In den ersten christlichen Jahrhunderten war die theologische Polemik noch nicht so stark wie in späterer Zeit. Grund für diese Entwicklung dürften die Massenkonzersionen gewesen sein. Das antike Theater war kultischen Ursprungs. Deshalb kritisierte man besonders die Theatermusik, aber auch die Heiratsgesänge und die weiblichen Musiker bei Festen. Im Hintergrund stand hier auch die Sexualmoral. Die Kirchenväter wandten sich besonders gegen den Gebrauch von Instrumenten; die gottesdienstliche Praxis war der einstimmige Gemeindegesang. Instrumente wurden mit Götzendienst assoziiert, da sie der Dämonenabwehr dienten und den Rausch förderten. Hinzu kam die Erinnerung an die 450 Baalspriester, die durch ihr Schreien ihren Gott zu bewegen versuchten, den vorbereiteten Opfertier durch Feuer zu verzehren (1 Kön 18, 20–29). Weiter verurteilten die Kirchenväter den Tanz mit dem Verweis auf Salomes Tanz, der der Enthauptung Johannes des Täufers vorangegangen war (Mt 14, 6–12; Mk 6, 22–29)⁴⁴. Besonders Clemens von Alexandrien wandte sich gegen die heidnischen Exzesse: „Die orphische Musik verführt, mein Lied dagegen führt unter das leichte Joch der Frömmigkeit, lenkt die zum Himmel zurück, die auf die Erde geworfen sind und zählt den Menschen.“⁴⁵ Die Apostolischen Konstitutionen verbieten ausdrücklich, daß Gaukler, Musiker, Gladiatoren und Athleten zur Taufe

⁴² L. TOLSTOI, Die Kreutzerersonate. Erzählung, München 1980, 4. Aufl. 1993, bes. Kap. 23.

⁴³ E. SCHLINK (s. Anm. 36) 7 f. mit Bezug auf F. Busoni.

⁴⁴ Der Name Salome wird im Neuen Testament nicht erwähnt, wurde aber von Flavius Josephus überliefert (Antiquitates XVIII, 136).

⁴⁵ Protrepticus 1, 2, 4–1, 4, 1 (PG VIII, 53–7; GCS 1, 4–5).

zugelassen werden⁴⁶. Ambrosius von Mailand warnt eindringlich vor wilder Musik⁴⁷. Nur dann wird gefahrlos musiziert, wenn der Melodie ein heiliger Text unterlegt ist. Der Ton macht zwar lebendig, aber nur das Wort macht klar. Die Instrumentalmusik steht so theologisch unter dem Vorzeichen des Fleisches, dessen Werke zum Untergang führen, während der durch das Wort bestimmte Geist rettet. Hinzu kommt, daß auch der Gesang der Stimme dienende Funktion hat. Ziel der Musik muß die Bewegung des Herzens zu Gott sein. Wer dagegen Böses tut wie der Tyrann in den Fremdvölkersprüchen Jesajas, dem hilft auch die Musik nicht mehr: „Hinab in die Scheol fuhr deine Pracht, das Rauschen deiner Harfen. Auf Moder bist du jetzt gebettet, Gewürm ist deine Decke“ (Jes 14, 11). Für Gott soll man nicht mit der Stimme, sondern mit dem Herzen singen⁴⁸. Kennzeichnend für diese altkirchliche Sorge war schließlich die augustinische Befürchtung, daß der Mensch beim Hören der Gesänge sich eher von der Musik erfreuen läßt als die enthaltene Lehre anzunehmen (Conf. 10, 33).

Diese Sorge wurde vom Mittelalter⁴⁹ und von den Reformatoren in vollem Umfang geteilt, wenngleich Luther der Musik am offensten begegnete⁵⁰. Sie wandten sich besonders gegen die Gleißnerei, das unverständige Plappern, den bezahlten Gesang, die Ruhmsucht und das Vergnügen. Zwingli, der selbst zwölf Instrumente spielen konnte, verbot den Gemeindegesang, da man nur mit dem Herzen und im Gebet singen soll. Über 50 Jahre lang gab es in Zürich keinen Gesang. Mit der Reformation setzte auch ein Orgelsturm ein. So wurde die altkirchliche Einstellung noch verschärft, während Calvin eher wie Augustinus dachte. Für ihn wirkt die Musik der Kälte und Lauheit des menschlichen Herzens entgegen, während Luther besonders die Traurigkeit zu bekämpfen suchte. Der Wittenberger Reformator empfahl deshalb die Musik zu jeder Gelegenheit. Für ihn gehörte sie zu den Kräften, die die Welt zusammenhalten.

Auf diesem kritischen Hintergrund ist auch S. Kierkegaards scharfe Entgegensetzung des Ästhetischen und Religiösen überhaupt zu sehen. „Niemand kann zwei Herren dienen“ (Mt 6, 24). Der Künstler wird

⁴⁶ Apostolische Konstitutionen VIII, XXXII, 9, zit. nach F. X. FUNK (Hg.), *Didascalia et Constitutiones Apostolorum*, Paderborn 1905, 534.

⁴⁷ *De uirginibus ad Marcellinam sororem* III, V, 25 (PL XVI, 227; Flor. Patr. XXXI, 73–4).

⁴⁸ HIERONYMUS, *Commentarium in epistolam ad Ephesios* III, 5, 19 (PL XXVI, 528–9).

⁴⁹ Vgl. zusammenfassend R. HAMMERSTEIN, *Music as a Demonic Art*, in: *Dictionary of the History of the Ideas III* (1973) 264–267, 265 f.

⁵⁰ O. SÖHNGEN (s. Anm. 8) 29–79.

bewundert, aber Jesus will keine Bewunderer, sondern Nachfolger. Die einzige Erhöhung, die christlich möglich ist, ist die Kreuzigung⁵¹. Wer dagegen als Ästhet das Schöne genießt oder als Künstler die Blicke auf sich zieht, der wird wie jener unglückliche Dämonische zum Tummelplatz einer Legion böser Geister (Lk 8, 26–39). Kunst und Glaube sind selten so scharf entgegengesetzt worden wie hier. Auch Thomas Mann sprach noch von dem „Zustand von hochmütiger und etwas weinerlicher Entfremdung . . ., in den der Umgang mit dem Schönen uns leicht versetzt“⁵². Auf der anderen Seite hat das 19. Jahrhundert den Gegensatz zwischen Religion und Musik dadurch zugespitzt, daß Musik selbst zu einer Ersatzreligion werden konnte. „In Wagners Traum von Bayreuth, einem Traum, vor dem Nietzsche zurückschreckte, verwandelte sich das moderne Publikum in eine Kultgemeinde. Und das ausschlaggebende Merkmal, das einen orthodoxen Wagnerianer von einem häretischen unterscheidet, ist weniger seine Meinung über Musik als sein Glaube an den Kultcharakter einer *Parsifal*- oder sogar einer *Ring*-Aufführung.“⁵³ Bei Wagners Begräbnis in Bayreuth legte die Münchener Wagner-Gesellschaft einen Kranz nieder, auf den einige Worte aus dem Finale des *Parsifal* gedruckt waren: Erlösung dem Erlöser⁵⁴.

Durch Kierkegaard ist noch ein weiterer Aspekt des Ästhetizismus ins Bewußtsein getreten: seine soziale Dimension. Der Wunsch, das Schöne zum Lebensinhalt zu machen, kann erst dann entstehen, wenn große Geldsummen die Notwendigkeit zu arbeiten beseitigt haben. Der Reiche muß die Langeweile, die durch den Müßiggang entsteht, irgendwie ausfüllen. Für ihn wird das Leben zu einer Abfolge von Belustigungen, zu denen die Musik ihren Teil beisteuert. So gibt es eine lange Tradition der Moralkritik von Diderots *Rameaus Neffe* über Kierkegaards *Entweder-Oder* bis zu Henry James' *The Portrait of a Lady*, die diese Lebensweise, ihre sozialen Voraussetzungen und Folgen zum Gegenstand hat⁵⁵. Das bedeutet nicht, daß jene ästhetische Welt auf die Reichen beschränkt ist; die ärmeren teilen ja oft in ihrer Phantasie die Haltungen der Reichen. Es impliziert auch nicht, daß alle wohlhabenden so leben, aber es zeigt doch

⁵¹ S. KIERKEGAARD, Einübung im Christentum, Düsseldorf 1962, 224–250.

⁵² Th. MANN, Lotte in Weimar. Roman (1939), Frankfurt 1959, 355.

⁵³ C. DAHLHAUS (s. Anm. 9) 100.

⁵⁴ H. G. SCHENK, Christianity and European Romanticism, in: Downside Review 102 (1984) 119–132, 127. Allerdings ist die zentrale Bedeutung des Soteriologischen bei Wagner nicht ohne den christlichen Hintergrund verständlich, vgl. D. BORCHMEYER, Kundrys Lachen, Weinen und Erlösung. Eine Betrachtung zu Richard Wagners „Parsifal“, in: Internationale katholische Zeitschrift 20 (1991) 445–451.

⁵⁵ A. MACINTYRE, Der Verlust der Tugend. Zur moralischen Krise der Gegenwart (am. Original 1981), Frankfurt 1987, 43 f.

deutlich die Verknüpfung des Sozialen mit dem Ästhetischen. Der Soziologe Pierre Bourdieu hat diesen Aspekt in einer Befragung in Frankreich wissenschaftlich untersucht. Er stellte fest, daß sich mit der gesellschaftlichen Klasse auch der Kunstgeschmack und die Musikpräferenz ändern. Der Geschmack klassifiziert den, der sich einer bestimmten Gesellschaftsschicht zuordnet. Er begründet sich reflexiv immer durch die Ablehnung des Geschmacks der anderen. Die ästhetische Intoleranz kann bis zur Gewalttätigkeit führen⁵⁶. Für den Geschmack der französischen Oberschicht sind nach Bourdieu besonders solche Werke kennzeichnend, deren Verständnis eine ausgeprägte formale Bildung voraussetzt, wie Bachs *Kunst der Fuge*, Ravels *Klavierkonzert für die linke Hand*, in der Malerei Brueghel und Goya. Dem Geschmack der mittleren Schichten entsprechen demnach Stücke wie *Rhapsody in blue*, die *Ungarische Rhapsodie*, in der Malerei Utrillo, Buffet und selbst noch Renoir, im Chanson-Bereich Jacques Brel und Gilbert Bécaud. Die Präferenzen der Arbeiterklasse sind gekennzeichnet durch „leichte“ oder solche Werke, die aus der Sicht der Oberschicht durch sehr starke Verbreitung entwertet worden sind wie *Die schöne blaue Donau*, *La Traviata*, Bizets *Arlésienne*, im Schlagerbereich Guétary und Petula Clark (36–38). Entscheidend ist nun, daß der Wille, sich durch bestimmte Kunstpräferenzen von anderen abzugrenzen, erst mit dem kleinbürgerlichen Ästhetizismus beginnt. Wer etwa den *Säbeltanz* schön findet, gibt damit seinen Bildungsgrad, seine Herkunft und die Klasse von Menschen an, denen er zugehören möchte (512). Für die Einstellung zur Musik sind dann nicht nur die Melodien entscheidend, sondern daß diese gerne von Menschen gehört werden, die so leben, wie man selbst leben möchte. So entsteht ein Kunstsinn der „undifferenzierten Verehrung, in der sich Gier mit Angst mischt“ (504). Wer sich dagegen weigert, den eigenen Standpunkt zur Kenntnis zu nehmen, der übersieht auch den sozialen Raum, in dem er lebt (vgl. 796). Musik erfreut nicht einfach wegen ihres Wohlklanges, sondern zeigt auch den Wunsch nach einem besseren Leben, größeren Geldmitteln und höherer Bildung an.

Wie sehr der Versuch, die Verbundenheit mit anderen Menschen über die Kunst sicherzustellen, allerdings auch scheitern kann, zeigt Thomas Bernhard in seinem Werk *Alte Meister*. Er erzählt die Geschichte des Musikkritikers Reger, der über Jahrzehnte an jedem zweiten Tag in den Bordone-Saal des Kunsthistorischen Museums in Wien geht, umd Tintoretts *Weißbärtigen Mann* zu betrachten. Auf der Sitzbank vor diesem Gemälde hat er vor langer Zeit seine Frau kennengelernt, hat mit ihr

⁵⁶ P. BOURDIEU, Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilkraft (franz. Original 1979), Frankfurt 1982, 5. Aufl. 1992, 105. Die folgenden Seitenverweise im Text beziehen sich auf diese Arbeit.

zusammen immer wieder das Bild angesehen und setzt diese Gewohnheit fort, nachdem sie schon einige Jahre gestorben ist, bevor die Erzählung einsetzt. Im Laufe der Zeit wird ihm immer klarer, daß die Kunst ihm bei der Bewältigung seiner Trauer nicht hilft: „Ohne Menschen haben wir nicht die geringste Überlebenschance, sagte Reger, wir können uns noch so viele große Geister und noch so viele Alte Meister als Gefährten genommen haben, sie ersetzen keinen Menschen, so Reger, am Ende sind wir von allen diesen sogenannten großen Geistern und von diesen sogenannten Alten Meistern alleingelassen und wir sehen, daß wir von diesen großen Geistern und Alten Meistern auch noch auf die gemeinste Weise verhöhnt werden, und wir stellen fest, daß wir mit allen diesen großen Geistern und allen diesen Alten Meistern immer nur in einem Verhöhnungsverhältnis existiert haben.“⁵⁷ Nun haßt er die Kunst, die ihn mit seiner Frau zusammengeführt hat. Nach ihrem Tod erscheint sie ihm nur noch als Ausdruck von Hilflosigkeit. Antworten auf letzte Fragen kann sie nicht geben; nur insofern dient sie der Freude und Entspannung, „als sie im Horizont einer letzten, wie immer zu interpretierenden metaphysischen Geborgenheit“ steht⁵⁸.

Musik als Götzendienst, als Mittel der Rauschsteigerung, als Ersatzreligion, als Ausdruck der Sehnsucht, zu den „besseren Kreisen“ zu gehören – die Kluft zum Christentum könnte kaum größer sein. Doch gerade angesichts der strengen, mißtrauischen Haltung der Kirche ist es erstaunlich, daß die Musik zu ihrer vollen polyphonen Breite erst im christlichen Abendland gefunden hat. Für alle Gebiete der Kultur war die griechisch-römische Antike maßgebend; aber die Mehrstimmigkeit entstand erst im Raum der christlichen Kirche. E. Bloch hat darin eine „universalhistorische Anomalie“ gesehen⁵⁹. Hinzu kommt ein zweites: Die Kirche legte Musik strenge Regeln auf. Mit der Aufklärung und Säkularisierung verloren die Menschen zunehmend ihren Glauben, während die Komponisten bei ihrer Arbeit immer freier wurden. Die Folge war, daß Menschen wieder in die Kirche gingen, um jene freiere Musik zu hören, während sie oft jeden Bezug zu den vertonten Texten verloren hatten. „In der Tat: der Kirchentext von Tod und Verdammnis wird seit hundert, fast zweihundert Jahren von den meisten Menschen nicht mehr geglaubt; trotzdem lebt er in der Musik. Trotzdem schrieben Mozart, Cherubini, Berlioz, Verdi ihre Totenmessen großen Stils – und durchdringend echte . . . Das allerdings ist

⁵⁷ Th. BERNHARD, *Alte Meister. Komödie*, Frankfurt 1985, 291 f., auch 285 ff.

⁵⁸ A. AUER, *Ist Unterhaltung vertane Zeit? Überlegungen zur Unterhaltung in den Massenmedien aus der Sicht einer theologischen Ethik*, in: *Stimmen der Zeit* 105 (1980) 735–749, 747.

⁵⁹ E. BLOCH, *Geist der Utopie*. Erste Fassung. Faksimile der Ausgabe von 1918, Frankfurt 1971, 89.

ein Problem“, daß die Kunst „das zu herabgesetztem Preis genießen läßt, was zu vollem Preis, mit Furcht und Zittern, früher geglaubt worden ist. So daß das Merkwürdige zu geschehen scheint, daß das gleiche Quinquilieren, das früher den Kirchentext überwucherte und deshalb, als Ablenkung, von der Kirche verboten wurde, nun den Kirchentext rettet und eben genießbar macht“⁶⁰.

Allerdings hat sich im Laufe der Zeit in der Kirche immer stärker das Bewußtsein durchgesetzt, daß „Ablenkung“ nicht notwendig an bestimmte musikalische Formen gebunden ist und daß umgekehrt die Andacht nicht durch bestimmte Musik bewirkt werden kann. Von den Wandlungen des Kunstgeschmacks darf man nicht auf die Schwächung des Glaubens schließen. Mit einer Formulierung von M. Wehrli kann man sagen: Die kirchliche Toleranz gegenüber der autonomen, neuzeitlichen Musikgeschichte „kann ebenso auf unerschütterlicher Christlichkeit beruhen wie auf ‚Entartung‘, und umgekehrt ist ja auch ein theologischer Rigorismus nicht unbedingt ein Zeichen gesicherter Frömmigkeit“⁶¹. Zweitens: Was die Entstehung der Polyphonie betrifft, so hat K. Popper vermutet, daß es gerade die dogmatische Beschränkung des Kirchengesanges war, die diese Entwicklung ermöglichte⁶². Die Kirchentonarten waren festgelegt. Man sang aber oft in Oktavparallelen, nach manchen Berichten auch in Quartparallelen. Der Gregorianische Choral wurde auch in parallelen Terzen und Sexten gesungen (Fauxbourdon). Der entscheidende Schritt, der seinen Anfang vielleicht schon im 9. Jahrhundert nahm, war, daß die Noten in antiparalleler Bewegung (Note gegen Note, *punctus contra punctum*: Kontrapunkt) gegeneinander geführt wurden und es auch zu Quinten und Quarten kommen konnte. Vielleicht ist diese Neuerung einfach dadurch entstanden, daß es in einer Gemeinde, die sich bemühte, dieselbe Melodie zu singen, verschiedene Stimmhöhen gab. Man wechselte dann zur nächsthöheren oder nächstniedereren Stimme. Zur eigentlichen Polyphonie kam es erst, als ein Musiker daraus die Möglichkeit erkannte, eine zweite, selbständige Melodie zum *cantus firmus* zu singen, die die Grundmelodie genausowenig störte wie das Fauxbourdon-Singen. Voraussetzung ist dann, daß keine parallelen Oktaven und Quinten mehr gesungen wurden, weil dadurch der Eindruck der Selbständigkeit zerstört worden wäre. So setzt der *cantus firmus* den Kontrapunkt frei und legt ihm zugleich Beschränkungen auf.

⁶⁰ Das Prinzip Hoffnung (s. Anm. 2) 1292.

⁶¹ M. WEHRLI, Christliches Lachen, christliche Komik? in: D. H. GREEN u. a. (Hg.), From Wolfram and Petrarch to Goethe and Grass. Studies in Literature in Honour of Leonard Forster, Baden-Baden 1982, 17–31, 26.

⁶² K. R. POPPER, Ausgangspunkte. Meine intellektuelle Entwicklung (engl. Original 1974), Hamburg 1979, 4. Aufl. 1992, 74–80.

Mit diesen historischen Überlegungen haben wir aber das eigentliche theologische Problem noch nicht berührt. Zum Zentrum des Christentums gehört das Kreuz, das die Gottferne der Welt offenbart. In der Erinnerung an das Kreuz als Heilsereignis kann der Christ, so scheint es, nur ein ernstes, nüchternes Leben führen. Am Umgang mit dem Kreuz, den Grenzen des Lebens erweist es sich, ob ein Mensch Glauben hat und sich selbst als begrenzt annehmen kann⁶³. Ein Beispiel gibt der erwähnte D. Bonhoeffer. Er schrieb am 29. Mai 1944 im Gefängnis: „Ich beobachte hier immer wieder, daß es so wenige Menschen gibt, die viele Dinge gleichzeitig in sich beherbergen können; wenn Flieger kommen, sind sie nur Angst, wenn es etwas Gutes zu essen gibt, sind sie nur Gier; wenn ihnen ein Wunsch fehlschlägt, sind sie nur verzweifelt; wenn etwas gelingt, sehen sie nichts anderes mehr . . . Demgegenüber stellt uns das Christentum in viele verschiedene Dimensionen des Lebens zu gleicher Zeit . . . Sobald wir z. B. bei einem Alarm in eine andere Richtung geworfen werden als die der Sorge um die eigene Sicherheit, also z. B. in die Aufgabe, Ruhe um uns zu verbreiten, wird die Situation eine völlig andere; das Leben wird nicht in eine einzige Dimension zurückgedrängt; sondern es bleibt mehrdimensional-polyphon.“⁶⁴ So befreit der Glaube von der Angst und steckt an durch Ruhe und Freude, mit der der Christ dem jeweils auferlegten begegnet. Das Kreuz und seine Überwindung durch Jesus ermöglichen es dem Christen, auf den „Punkt“ Gefahr mit dem „Kontrapunkt“ Gelassenheit zu reagieren. Dies führt uns zurück zu der Beobachtung, daß besonders musikalische Analogien zur Deutung des Christentums beitragen können. Glaube wie Musik sind gekennzeichnet durch Freiheit, in die sich zwanglos ein Moment der Ordnung einfügt. Durch Christus ist der Mensch befreit von der „sinnlosen, von den Vätern ererbten Lebensweise“ (1 Petr 1, 18), zu der auch der beschriebene Götzendienst gehörte. Die Musik kann so Gleichnis und Ausdruck des Glaubens werden, ohne noch immer versklaven zu müssen. Es ist kein Zufall, daß gerade der atheistische Humanist E. Bloch die Musik als „christliche Kunst“ sah, als „Quellklang noch ungehobener Selbstgestalten in der Welt“⁶⁵. Allerdings ist diese Freiheit des Glaubens in der gegenwärtigen Weltzeit noch nicht voll realisiert; die Gefahr eines Rückfalls in die alte Lebensweise bleibt bestehen. Wenn aber nach dem Ende der Welt „Gott über alles und in allem

⁶³ E. JÜNGEL, Lob der Grenze (1973), in: DERS., Entsprechungen: Gott – Wahrheit – Mensch. Theologische Erörterungen, München 1986, 369–377.

⁶⁴ D. BONHOEFFER (s. Anm. 3) 161 f.; vgl. auch J. M. LOCHMAN, Leben – lieben – loben. Zur Frage nach dem Sinn des Lebens, in: Reformatio 30 (1980) 1–10, 7.

⁶⁵ Das Prinzip Hoffnung 1270. Er schließt sich damit jenen Philosophen an, die ab 1800 die Musik als Kunst der christlichen Moderne der griechisch-antiken Plastik gegenüberstellten; vgl. G. SCHOLTZ (s. Anm. 2) 251.

herrschen wird (vgl. 1 Kor 15, 28), dann ist auch die Freiheit vollendet. Nicht zufällig ist für das Neue Testament das ewige Leben stark von Musik geprägt, während die Predigt aufhört. Es beginnt mit dem Schall der letzten Posaune (1 Kor 15, 52). Die vier Kreaturen loben Gott ohne Unterlaß (Offb 4, 8; 5, 8 f.; vgl. Jes 6, 2–3). In der Ikonographie werden die Engel stets als Musiker, nie als Maler oder Poeten dargestellt⁶⁶.

Hat nicht zuletzt doch Schleiermacher recht gehabt, als er Gefühl und Musik als entscheidende Paradigmen und Verwandte des Christentums bezeichnet hat? Der späte K. Barth jedenfalls hat seine Einstellung zu dem Berliner Theologen stark revidiert; er schrieb, daß er „Schleiermachers tatsächlich bei allem Gegensatz . . . wohl nie ganz ohne die Empfindung gedenken konnte, die der Doktor Bartolo in ‚Figaros Hochzeit‘ so schön zum Ausdruck bringt: ‚Immer sprach zu seinem Vorteil eine innere Stimme schon‘“⁶⁷. Hochmut und Selbstgefälligkeit sind nicht nur Gefahren der Musik; auch unter den Christen gibt es „dröhnendes Erz“ und „lärmende Pauke“ (1 Kor 13, 1). Wenn aber gerade unter eschatologischem Aspekt die Musik kennzeichnend ist für das Verhältnis der Kreatur zu Gott, dann ist nicht erstaunlich, daß sie am besten als Analogat und Ausdruck des Glaubens geeignet ist, sosehr ihr diese Kraft freilich nur vom Glauben her zukommt. Die Besinnung auf die Musik wäre dann ein Ansatzpunkt für einen integralen christlichen Humanismus: Sowenig der christliche Glaube aus allgemein-anthropologischen Prämissen abgeleitet werden kann, so artikuliert sich doch seine Botschaft, sein Lob, sein Anspruch in Ausdrucksformen, die allen Menschen zugänglich sind. Zu ihnen gehört besonders auch die Musik.

⁶⁶ J.-Y. LACOSTE, *Les anges musiciens. Considérations sur l'éternité, à partir des thèmes iconographiques et musicologiques*, in: *Recherches des Sciences philosophiques et théologiques* 68 (1984) 549–575, 568; hier auch ein Kommentar M. Chagalls zu seinem Deckengemälde „Triumph der Musik“ (Metropolitan Opera, New York), auf dem er einem der Engel die Züge Mozarts gab.

⁶⁷ Zit. nach E. BUSCH, *Karl Barths Lebenslauf. Nach seinen Briefen und autobiographischen Texten*, München 1975, 3. Aufl. 1978, 511.

LUDWIG HAGEMANN

Zur Diskussion um eine „Theologie der Religionen“

Die Diskussion um eine „Theologie der Religionen“ ist nicht neu. Auf internationaler Ebene – vor allem im englischsprachigen Raum – wird sie bereits seit über 20 Jahren geführt, ohne daß man hierzulande große Notiz davon genommen hätte. Sowohl in evangelischer als auch in katholischer Schultheologie spielt sie eher eine marginale Rolle. Im katholischen Bereich ist es vor allem Hans Küng zu verdanken, der in den letzten Jahren unermüdlich versucht hat, der Theologie zu einem neuen Aufbruch zu verhelfen, eben in Richtung einer „Ökumene der Religionen“¹.

Neben den langjährigen Bemühungen des von der „Stiftung Oratio Dominica“ gegründeten Religionskundlichen Instituts unter der Leitung von W. Strolz² sind insbesondere die Initiativen der Theologischen Hochschule St. Gabriel in Mödling bei Wien zu nennen, forciert von Pater Andreas Bsteh SVD, der sich als Vorkämpfer einer Religionstheologie im deutschsprachigen Raum einen Namen gemacht hat. Die von ihm herausgegebenen „Beiträge zur Religionstheologie“, basierend auf Studententagen in St. Gabriel, umfassen mittlerweile sieben Bände³. Auch Hans Waldenfels hat sowohl in seiner „Kontextuellen Fundamentaltheologie“ als auch in anderen Publikationen wiederholt die Notwendigkeit einer „Theologie der Religionen“ eingefordert⁴. Im englischsprachigen Raum waren es vor allem die Überlegungen von Wilfred Cantwell Smith, die als Prolegomena einer

¹ Vgl. H. KÜNG u. a., Christentum und Weltreligionen. Islam – Hinduismus – Buddhismus. München–Zürich 1984; DERS., / J. CHING, Christentum und chinesische Religion. München–Zürich 1988; DERS., Theologie im Aufbruch. Eine ökumenische Grundlegung. München–Zürich 1987.

² Vgl. W. STROLZ, Religionsgespräche der Stiftung ORATIO DOMINICA von 1973–1986, in A. FALATURI / J. J. PETUCHOWSKI/W. STROLZ (Hg.), Universale Vaterschaft Gottes. Begegnung der Religionen. Freiburg–Basel–Wien 1987, 179–195; dort sind auch die weiteren Veröffentlichungen der Stiftung aufgeführt.

³ A. BSTEH (Hg.), Universales Christentum angesichts einer pluralen Welt (Beiträge zur Religionstheologie 1). Mödling 1976; DERS. (Hg.), Der Gott des Christentums und des Islams (Beiträge zur Religionstheologie 2). Mödling 1978; ²1992; DERS. (Hg.), Erlösung in Christentum und Buddhismus (Beiträge zur Religionstheologie 3). Mödling 1982; ²1992; DERS. (Hg.), Sein als Offenbarung in Christentum und Hinduismus (Beiträge zur Religionstheologie 4). Mödling 1984; ²1992; DERS. (Hg.), Dialog aus der Mitte christlicher Theologie (Beiträge zur Religionstheologie 5). Mödling 1987; DERS. (Hg.), Glaube, der Begegnung sucht. Ein theologisches Programm (Beiträge zur Religionstheologie 6). Mödling 1992; DERS. (Hg.), Hören auf sein Wort. Der Mensch als Hörer des Wortes Gottes in christlicher und islamischer Glaubensüberlieferung (Beiträge zur Religionstheologie 7). Mödling 1993. Vgl. auch in diesem Band den Artikel: Religionstheologische Akademien St. Gabriel b. Wien.

⁴ Vgl. u. a. H. WALDENFELS, Kontextuelle Fundamentaltheologie. Paderborn 1985 u. ö.

pluralistischen Religionstheologie angesehen werden können⁵. Für die Entwicklung eines religionstheologischen Modells innerhalb der Systematischen Theologie hat insbesondere John Hick Maßstäbe gesetzt⁶, die eine breite, kontroverse Diskussion entfacht haben. Seinen Ansatz hat er 1989 in einer Monographie dargelegt⁷. Neben W. C. Smith und J. Hick als den eigentlichen Vätern einer *pluralistischen Religionstheologie* sind weitere Autoren zu nennen, die sich dieser Thematik widmen, unter ihnen Paul Knitter⁸, Alan Race⁹, Leonard Swidler¹⁰, Gordon Kaufmann¹¹ u. a. Seinen eigenen unverwechselbaren Beitrag zur facettenreichen Diskussion um eine „Theologie der Religionen“ leistete bekanntlich R. Pannikar¹². Einen neuerlichen Anstoß, sich stärker dieser Thematik zu widmen, lieferte auf evangelischer Seite R. Bernhardt sowohl in seiner Heidelberger theologischen Dissertation als auch mit dem Sammelband „Horizontüberschreitung“¹³. Auch sein Beitrag in dem von M. v. Brück und J. Werbick herausgegebenen Band „Der einzige

⁵ Vgl. W. C. SMITH, *The Meaning and End of Religion*. New York 1963; DERS., *Faith and Belief*. Princeton 1979; DERS., *Towards a World Theologie. Faith and the Comparative History of Religion*. Philadelphia 1981.

⁶ Vgl. seine Bücher: J. HICK, *God and the Universe of Faiths*. London 1973; DERS., *God has Many Names*. Philadelphia 1980; DERS., *Problems of Religions Pluralism*. New York 1985. Zusammen mit P. KNITTER Hg. v. *The Myth of Christian Uniqueness. Towards a Pluralistic Theology of Religions*. Maryknoll 1987.

⁷ J. HICK, *An Interpretation of Religion. Human Responses to the Transcendent*. London 1989.

⁸ P. KNITTER, *No Other Name? A Critical Survey of Christian Attitudes Towards the World Religions*. London 1985; DERS., *Ein Gott – viele Religionen. Gegen den Absolutheitsanspruch des Christentums*. München 1988; DERS., *Nochmals die Absolutheitsfrage. Gründe für eine pluralistische Theologie der Religionen*, in: *Ev Th* 49 (1989) 505–516.

⁹ A. RACE, *Christians and Religious Pluralism: Patterns in the Christian Theology of Religions*. London 1983; DERS. (Hg.), *Theology Against the Nuclear Horizon*. London 1988.

¹⁰ L. SWIDLER (Hg.), *Toward an Universal of Religion*. Maryknoll/N. Y. 1987; *After the Absolute. The Dialogical Future of Religions Reflection*. Minneapolis 1990; DERS. u. a., *Death or Dialogue. From the Age of Monologue to the Age of Dialogue*. Philadelphia 1990; DERS., *Der umstrittene Jesus*. Stuttgart 1991; DERS., *Die Zukunft der Theologie. Im Dialog der Religionen und Weltanschauungen*. Regensburg–München 1992.

¹¹ G. KAUFMANN, *The Theological Imagination: Constructing the Concept of God*. Philadelphia 1981; DERS., *Theologie für das Nuklearzeitalter (Ökumenische Existenz heute 2)*. München 1987.

¹² Vgl. u. a. R. PANNIKKAR, *Der unbekannte Christus im Hinduismus*. Mainz 1986; DERS., *Der neue religiöse Weg. Im Dialog der Religionen leben*. München 1990.

¹³ Vgl. R. BERNHARDT, *Der Absolutheitsanspruch des Christentums. Von der Aufklärung bis zur Pluralistischen Religionstheologie*. Gütersloh 1990; DERS. (Hg.), *Horizontüberschreitung. Die Pluralistische Theologie der Religionen*. Gütersloh 1991.

Weg zum Heil?“¹⁴ läßt seine Versiertheit erkennen¹⁵; die auch von ihm beigezeichnete gute Auswahlbibliographie zeigt an, daß sein Forschungsinteresse gerade auf diesem Feld nicht nachgelassen hat¹⁶. In dem genannten Band „Der einzige Weg zum Heil?“ ist des weiteren besonders erwähnenswert der Beitrag von J. Werbick, der in einem soliden Rahmen Einblick in die (bereits geführte und noch zu führende) Debatte um die sogenannten pluralistischen Religionstheologien gibt¹⁷. Abschließend sei im Horizont dieses Themenfeldes noch hingewiesen auf zwei weitere Publikationen¹⁸. H. Wagner (Hg.), *Christentum und nichtchristliche Religionen*¹⁹, wo H. Döring in seinem Beitrag „Die Kirche und die nichtchristlichen Religionen. Überlegungen zu einem problematischen Verhältnis“ im wesentlichen römisch-katholische Positionen referiert²⁰, während J. Zehner in seinem Buch „Der notwendige Dialog. Die Weltreligionen in katholischer und evangelischer Sicht“²¹ in einem ersten Teil die Positionen des II. Vatikanischen Konzils und des Ökumenischen Rates der Kirchen, im zweiten Teil dann Entwürfe namhafter Theologen der Gegenwart beider Konfessionen vorstellt und diskutiert.

Die hier angezeigten Diskussionsentwürfe versuchen je auf ihre Weise, die Beziehungen zwischen Christentum und nichtchristlichen Religionen neu zu bestimmen, und zwar aus der Einsicht heraus, daß frühere Einschätzungen und Qualifikationen nichtchristlicher Religionen nicht nur nicht ihrem je eigenen Anspruch gerecht wurden, sondern darüber hinaus die Tatsache schlichtweg ignorierten, daß eben die nichtchristlichen Religionen für unzählige Menschen erfüllende Lebens- und Sinndeutungen sind. Wenn auch die Hinführungen, Entwürfe und Konzepte einer „Theologie der Religionen“ bis hin zu denen der „Pluralistischen Religionstheologien“ erste Versuche sind, sich dem Wertepluralismus und den Ansprüchen der anderen Religionen zu stellen, lassen sie doch eines bereits jetzt überdeutlich werden: Jeder exklusive Heilsabsolutismus gehört unwiderruflich der Vergangenheit an. Hermann Lübke, Ordinarius für Philosophie in Zürich, gebürtiger Ostfrieser, hat das einmal so ausgedrückt: „Man singt zum Beispiel, In Ostfriesland ist's am besten“, auf plattdeutsch sogar, und eben deswegen ist zugleich niemand der Absurdität des Gedankens fähig, eines Tages möchten vielleicht auch andere, die einer anderen Sprach- und Regionalkulturgenossenschaft angehören, sich von der unleugbaren Wahrheit dieses Satzes erleuchtet finden“²².

¹⁴ M. v. BRÜCK / J. WERBICK (Hg.), *Der einzige Weg zum Heil? Die Herausforderung des christlichen Absolutheitsanspruchs durch pluralistische Religionstheologien* (Quaestiones disputatae 143). Freiburg-Basel-Wien 1993.

¹⁵ Ebd. 144–200.

¹⁶ Ebd. 201–208.

¹⁷ Ebd. 11–61.

¹⁸ Zeitschriftenartikel wurden in diesem kurzen Überblick bewußt außer acht gelassen.

¹⁹ H. WAGNER (Hg.), *Christentum und nichtchristliche Religionen*. Paderborn 1991.

²⁰ Ebd. 29–81.

²¹ Erschienen: Gütersloh 1992.

²² H. LÜBBE, *Historismus oder die Erfahrung der Kontingenz religiöser Kultur*, in: W. OELMÜLLER (Hg.), *Wahrheitsansprüche der Religionen heute* (Religion und Philosophie, Bd. 2). Paderborn-München-Wien-Zürich 1986, 65–83; Zitat: 72.

BESPRECHUNG

LAUTENSCHLÄGER, Gabriele: Hildegard von Bingen. Die theologische Grundlegung ihrer Ethik und Spiritualität. Stuttgart-Bad Cannstatt: Friedrich Frommann Verlag – Günther Holzboog 1993, 423 Seiten, geb.

Daß es an Büchern über eine der wenigen bücherschreibenden Frauen des Frühmittelalters nicht mangelt, zeigt ein Blick in die von der Verfasserin im Rahmen ihrer Bibliographie gebotene Sekundärliteratur zu Hildegard (vgl. 291–401). Dennoch hebt sich das vorliegende Buch aus der Fülle der anderen Publikationen zu Hildegard merklich hervor: durch die ebenso gediegene wie umfassende Beachtung der Werke Hildegards für die besondere Thematik ihrer Vorstellungen im Bereich von Ethik und Spiritualität. Mit Fleiß und Spürsinn, aber auch mit großem Einfühlungsvermögen geht die Verfasserin allen Elementen im weitverzweigten Werk Hildegards nach, die dazu dienen können, die theologischen Gedanken und Anschauungen Hildegards deutlich werden zu lassen. Wie einfühlsam, zeigt am besten vielleicht der Umstand, daß die bildhafte Sprache und Denkart Hildegards mitunter auch auf die Verfasserin abzufärben scheint; so begegnen in ihrer Darstellung ebenfalls recht einprägsame Bilder und Vergleiche (vgl. etwa S. 83 oder 301).

Die Arbeit, die der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Würzburg als Habilitationsschrift vorgelegen hat, gliedert sich in ein umfangreiches Vorwort, einen drei Kapitel umfassenden Hauptteil und einen aus mehreren Verzeichnissen bestehenden Anhang. Das Vorwort bietet in erster Linie biographische Informationen, darunter unter anderem die Annahme einer Lebenskrise im Leben der Heiligen, die im Sinne C. G. Jungs gedeutet wird; außerdem werden die Zeitumstände erörtert und auf die benediktinische Tradition, in der Hildegard stand, hingewiesen, eine Perspektive, die auch in anderen Teilen des Buches mitunter angesprochen wird, so in der besonderen Beachtung der „discretio“ im dritten Kapitel des Hauptteils. Von den drei Kapiteln des Hauptteils ist das erste den anthropologischen Grundlagen des ethischen Handelns gewidmet: Wie hat Hildegard die natürliche Ausstattung des Menschen gesehen, der zum sittlichen Handeln berufen und bestellt ist? Das zweite Kapitel erörtert (unter dem für den Rezensenten etwas rätselhaft gebliebenen Titel „Ethik als WORT-Geschehen“) eher die christlichen Implikationen des ethischen Handelns und Bewährens: die Stellung des Menschen in der Spannung von Schuld und Umkehr, aber auch in der von Gesetz und Gnade, die Präsenz des Heils in der Kirche und dessen Vermittlung in den Sakramenten. Das dritte Kapitel bietet die sicher anziehendste Thematik des Buches: eine Nachzeichnung und Interpretation der von Hildegard vielfältig beschriebenen Tugenden. Der Bezug zu Ethik und Spiritualität ist hier ohne Zweifel am unmittelbarsten und leichtesten zu erkennen.

Die Ausführungen der Verfasserin werden reich belegt, wobei die lateinischen Originalzitate fast immer in die Anmerkungen verwiesen sind, was gewiß als sinnvoll zu begrüßen ist; leider ist dies bei den nicht seltenen englischen Zitaten nicht geschehen. Die Anschauungen Hildegards werden sehr sorgfältig erhoben und umsichtig und historisch sauber interpretiert. Gelegentlich ist freilich eine gewisse Neigung zu Deutungen resp. Formulierungen aus der Sicht moderner Strömungen nicht ganz zu übersehen (vgl. etwa S. 141 oder 212). In den sonst recht flüssigen Stil ist leider einiges eingebaut, das den Blick des Lesers, vielleicht auch mancher Leserin, immer wieder stolpern läßt: die heute offenbar für unabdingbar gehaltene, aber andere doch störende und nicht recht überzeugende Schreibweise des großen Innen-I: ChristIn – HeldIn – SünderIn (vgl. eine gewisse Häufung etwa S. 151). Die zuletzt genannten Ausstellungen vermögen den grundsätzlichen Wert der Arbeit jedoch keineswegs in Frage zu stellen. Die Verfasserin hat ein Werk geschaffen, an dem die Hildegard-Forschung nicht vorbeigehen kann, aus dem aber auch für die christliche Spiritualität und Ethik vielfältige Anregungen zu gewinnen sind.

Helmut Weber, Trier

NEUE THEOLOGISCHE LITERATUR

- ALBERIGO, Giuseppe: Il Vaticano II fra attese e celebrazione. Istituto per le scienze religiose – Bologna. Testi e ricerche di scienze religiose, nuova serie 13. Mulino – Bologna: Società editrice 1995, 250 Seiten, kart., 30 000 L.
- ALBERIGO, Giuseppe: Karl Borromäus. Geschichtliche Sensibilität und pastorales Engagement. Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung, Heft 55. Münster: Aschendorff Verlag 1995, 84 Seiten, 1 Abbildung, kart. 27,- DM.
- BECKER, Stefan Peter: Erkenntnis und Gebet. Die pneumatologische Grundstruktur von Karl Barths dogmatischer Arbeit. Basler und Berner Studien zur historischen und systematischen Theologie; Band 65. Bern, Berlin, Frankfurt a. M.: Peter Lang; Europäischer Verlag der Wissenschaften 1995, 291 Seiten, Paperback, 80,- DM.
- BRAUN, Bernhard: Ontische Metaphysik. Zur Aktualität der Thomasdeutung Cajetans. Würzburg: Verlag Königshausen + Neumann 1995, 217 Seiten, Paperback, 58,- DM.
- CAMPANINI G./COLOMBO A./UGGA V.: Fonti documentarie del magistero sociale della chiesa (1891–1991). Milano: Università Cattolica del Sacro Cuore 1993. Brosch. 57 S., o. Pr.
- CAMPANINI G./COLOMBO A./UGGA V.: Primo elenco di manuali di dottrina sociale della chiesa (1891–1991). Milano: Università Cattolica del Sacro Cuore 1994. Brosch. 64 S., o. Pr.
- COLOMER, Eusebio: KREMER, Klaus/REINHARDT, Klaus (Hrsg.): Nikolaus von Kues († 1464) und Ramon Llull († 1316). Ihre Begegnung mit den nichtchristlichen Religionen. Trierer Cusanus Lecture. Heft 2. Trier: Paulinus-Verlag 1995, 20 Seiten, brosch., o. Pr.
- DEUTSCHE BISCHOFSKONFERENZ (Hrsg.): Leben aus dem Glauben. Katholischer Erwachsenen-Katechismus. Zweiter Band. Freiburg: Herder Verlag 1995, 509 Seiten, geb., o. Pr.
- DIECKMANN, Elisabeth: Personalität Gottes – Personalität des Menschen. Ihre Deutung im theologischen Denken Wolfhart Pannenberg. Münsteraner Theologische Abhandlungen 40. Altenberge: Oros Verlag 1995, X und 380 Seiten, kart., 72,- DM.
- FASSBENDER, Pantaleon: Zwischen Individualismus und Gemeinsinn. Die bioethische und moraltheologische Abteibungsdebatte in den Vereinigten Staaten aus kulturethischem Blickwinkel. Regensburg: S. Roderer Verlag 1995. 295 Seiten, brosch., 52,- DM.
- FEIFEL, Erich: Religiöse Erziehung im Umbruch. Eine Bilanz der Religionspädagogik der letzten Jahrzehnte. München: Kösel-Verlag 1995, 320 Seiten, geb., 34,- DM, sFr 265, öS 33,30.
- FEIST, Udo: Ezechiel. Das literarische Problem des Buches forschungsgeschichtlich betrachtet. Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament; Heft 138. Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer 1995, 246 Seiten, kart., 89,- DM, sFr 694,- öS.
- FELBECKER, Sabine: Die Prozession. Historische und systematische Untersuchungen zu einer liturgischen Ausdruckshandlung. Münsteraner Theologische Abhandlungen 39. Altenberge: Oros Verlag 1995, 743 Seiten, kart., 99,80 DM.
- FLASHAR, Hellmut (Hrsg.): Die hellenistische Philosophie. Die Philosophie der Antike, Band 4 Grundriß der Geschichte der Philosophie. Basel: Schwabe & Co. AG. Verlag 1994, XXVI und 1272 Seiten, 2 Halbbände, Leinen, sFr. 290,-/248,- DM/öS 2710,-.

- HENZE, Barbara: Aus Liebe zur Kirche Reform. Die Bemühungen Georg Witzels (1501–1573) um die Kircheneinheit. Reformationsgeschichtliche Studien und Texte, Band 133. Münster: Aschendorff Verlag 1995, VIII und 430 Seiten, kart., 138,- DM.
- HORSTMANN, Johannes (Hrsg.): 75 Jahre katholische Friedensbewegung in Deutschland. Zur Geschichte des „Friedensbundes Deutscher Katholiken“ und von „Pax Christi“. Schwerte: Katholische Akademie 1995, 155 Seiten, kart., 15,- DM.
- KERBER, Walter (Hrsg.): Religion: Grundlage oder Hindernis des Friedens? Fragen einer neuen Weltkultur, Band 12. München: Verlag Kindt 1995, 289 Seiten, Paperback, 236,- DM.
- KLEIN, Martin: „Ein vollkommenes Werk.“ Vollkommenheit, Gesetz und Gericht als theologische Themen des Jakobusbriefes. Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament; Band 139; Siebente Folge (Heft 19). Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer 1995, 256 Seiten, kart., 89,- DM.
- LEHMANN, Karl: Die Zukunft der Seelsorge in den Gemeinden. Mainzer Perspektiven. Das Wort des Bischofs 1. Zur Planung einer kooperativen Pastoral im Bistum Mainz. Mainz: Bischöfliches Ordinariat 1995, Abt. Öffentlichkeitsarbeit, 136 Seiten, brosch., 6,- DM.
- LEINSLE, Ulrich G.: Einführung in die scholastische Theologie. Paderborn: Verlag Schöningh 1995, VIII und 353 Seiten, brosch., o. Pr.
- LENZENWEGER, Josef/STOCKMEIER, Peter †/BAUER, Johannes B./AMON, Karl/ZINNHOBELER, Rudolf (Hrsg.): Geschichte der Katholischen Kirche. Graz–Wien–Köln: Styria Verlag 1995, 597 Seiten, Register, Leinen, 490,- öS/69,- DM/698,- sFr.
- LOHFINK, Norbert: Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur III. Reihe Stuttgarter Biblische Aufsatzbände, Band 20 (Altes Testament). Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk 1995, 304 Seiten, kart., 79,- DM (Abo-Preis 71,10 DM).
- NEUGEBAUER, Johannes: Die eschatologischen Aussagen in den johanneischen Abschiedsreden. Eine Untersuchung zu Johannes 13–17. Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament; Band 140 (siebente Folge, Heft 20). Stuttgart: Kohlhammer Verlag 1995, 190 Seiten, kart., 79,- DM/sFr, öS 616,-.
- OTT, Martin: Dialog der Bilder. Die Begegnung von Evangelium und Kultur in afrikanischer Kunst. Freiburger theologische Studien; Band 157. Freiburg: Herder Verlag 1995, XV und 505 Seiten, Paperback, 68,- DM.
- SIMONIS, Walter: Glaube und Dogma der Kirche: „Lobpreis seiner Herrlichkeit“ (Eph 1, 14). Leitfaden der katholischen Dogmatik nach dem Zweiten Vaticanum. St. Ottilien: EOS Verlag Erzabtei St. Ottilien 1995, XII und 559 Seiten, geb., 58,- DM.
- WIESEL, Elie: Die Weisheit des Talmud. Geschichten und Portraits. Freiburg: Herder Verlag 1992, 360 Seiten, Paperback, 19,80 DM.
- ZENGER, Erich/MERKLEIN, Helmut (Hrsg.): Die Interpretation der Bibel in der Kirche. Das Dokument der Päpstlichen Bibelkommission vom 23. 4. 1993 mit einer kommentierenden Einführung von Lothar Ruppert und einer Würdigung durch Hans-Josef Klauck. Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk 1995, 174 Seiten, kart., 43,80 DM (Abo-Preis 39,40 DM).